VIELGEWANDTS SPRÜCHE

und

GROA'S ZAUBERSANG

(FIÖLSVINNSMAL—GROUGALDR)

zwei norränische Gedichte der Sæmunds-Edda

kritisch hergestellt, übersetzt und erklärt

von

Dr FRIEDRICH WILH. BERGMANN
Professor an der philos. Facultät in Strassburg.

Wiederum zwei Mysterien weniger.

STRASSBURG
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER
1874

SCHRIFTEN VON F. W. BERGMANN
über sprache, archeologie, mythologie, und litteratur.

Poëmes islandais (Voluspâ, Vafthrudnismâl, Lokasenna) publiés avec une traduction, des notes et un glossaire. Paris 1838.

Les Chants de Sôl (Sôlar-liod), texte, traduction et commentaire. Strasbourg 1858.

Du génie des races germaniques. Paris 1859 (vergriffen).

Origine et signification du nom de Franc. Strasb. 1866.

Influence exercée par les Slaves sur les Scandinaves dans l'antiquité. Colmar 1876.

...iques (1 et 2 art.). Colmar 1870.

Sprachliche Studien (3. 4. 5. serie). Strassb. 1871, 1872.

La Prisméle dans les différentes littératures anciennes et modernes. Strasb. 1863.

Dante, sa vie et ses œuvres. Paris 1866.

Dante et sa Comédie. Strasb. 1863 (vergr.).

Explication de quelques passages faussement interprétés de la Comédie de Dante. Paris 1865 (franz. u. deutsch; vergr.).

La Vision de Dante au Paradis terrestre. Colmar 1865. (Italiänische übersetzung, Bologna 1861).

Les prétendues maîtresses de Dante. Strasbourg 1869 (auszug übersetzt ins ital. Bologna; 1869; vollständig, von Dr Pitrè, Bologna 1871).

De religione Arabum anteislamica. Argent. 1834.

Les Amazones dans l'histoire et dans la fable. Colmar 1852.)

VIELGEWANDTS SPRÜCHE

und

GROA'S ZAUBERSANG

(FIÖLSVINNSMAL — GROUGALDR)

H. C. Malan

VIELGEWANDTS SPRÜCHE

und

GROA'S ZAUBERSANG

(FIÖLSVINNSMAL—GROUGALDR)

zwei norränische Gedichte der Sæmunds-Edda

kritisch hergestellt, übersetzt und erklärt

von

Dr FRIEDRICH WILH. BERGMANN

Professor an der philos. Facultät in Strassburg.

Wiederum zwei mysterien weniger.



STRASSBURG

VERLAG VON KARL TRÜBNER

1874

STRASSBURG, DRUCK VON G. FISCHBACH.



Dem
verstorbenen Könige
von Schweden und Norwegen

KARL DEM FÜNFZEHNTEN

dem förderer nordischer studien
wie im reiche so im auslande
widmet in dankbarem andenken
diese erklärung eddischer runen
Friedrich Wilhelm Bergmann
ritter des Polarstern
ordens.

INHALT.

A.

VIELGEWANDTS SPRÜCHE.

B.

GROA'S ZAUBERSANG.

C.

VIELGEWANDTS SPRÜCHE.

I. EINLEITUNG.

1. Didaktischer zweck des gedichts.

§ 1. Das gedicht Vielgewandts Sprüche gehört nicht zu den heroischen, sondern zu den mythologischen liedern der Sæmunds Edda. Alle mythologischen lieder dieser sammlung können, ihrem zwecke nach, auf zwei hauptklassen zurückgeführt werden. Die einen, meist älteren, haben nämlich zum zweck mythen, die in dem bewusstsein und in der tradition des volkes noch fortleben, und somit allgemeiner bekannt sind, episch zu erzählen; sie sind also die poetische fassung und epische erzählung mehr oder weniger allgemein bekannter volksmythen; sie wollen nicht unbekanntes lehren, sondern traditionnel bekanntes episch erzählen. Sie bilden demnach die klasse der epischen mythologischen gedichte.

Die anderen, meist jüngeren, mythologischen lieder der Sæmunds Edda haben zum zweck vereinzelte mythen verschiedener göttercyklen, und sogar, manchmal, blosse auf solche mythen bezügliche, mythologische namen, die, in der volkstradition schon, mehr oder weniger in ver-

gessenheit gekommen sind, als einen gegenstand der mythologischen kenntniss von neuem zu lehren, dadurch dass sie diese mythen und namen, kurz zusammengefasst, didaktisch vortragen. Diese zweite gattung von liedern bilden demnach die klasse der mythologisch-didaktischen gedichte.

§ 2. Zu den mythologisch-didaktischen gedichten gehört nun auch das gedicht Vielgewandts Sprüche; was ja schon, auf den ersten anblick, daraus hervorgeht dass, von den 50 strophen, woraus es besteht, 35 strophen nichts anderes sind als, einerseits, fragen über mythologische sachen und namen, und, andererseits, hierüber ertheilte antworten und belehrungen. Ein lied das, wie das unsrige, fast nur aus fragen und antworten besteht, wie zum beispiel:

strophe 9: Wie heisst diese gitterthür? etc.,
st. 10: Donnerschelle sie heisst etc.;
st. 11: wie heisst der verschluss? etc.,
st. 12: Gangstruppig er heisst etc.;
st. 13: wie heissen die Cerberen? etc.,
st. 14: Heftig heisst der eine etc. etc.,

weisst sich dadurch, von vornherein, nicht als ein erzählendes (episches), sondern als ein lehrendes (didaktisches) gedicht aus. Vielgewands Sprüche gehört demnach nicht zu der klasse von Eddaliedern welche, wie Völuspa, Skirnisför, Hymiskvida, Harbardsliod, Vegtamskvida, Hrafnagaldr Odins etc., traditionell bekannte mythen episch erzählen; es gehört vielmehr zu der classe derjenigen gedichte welche, wie Vafthrudnismâl, Grimnismâl, Alvîsmâl, Sôlarliod etc., fragen und antworten über mythologische objekte und namen enthalten, und somit überhaupt einen rein didaktischen zweck sich vorsetzen.

2. Wie verhält sich im alterthum die didaktik zur poesie?

§3. Heutzutage versteht man unter wissenschaft, zugleich die kenntniss des physisch und metaphysisch (geistig) reellen, und die erkenntniss des grundes dieses physisch oder geistig reellen. Sie ist, ihrem wesen nach, lehrend (didaktisch) weil sie das was ist (reelles) oder was sie, begrifflich, für reell wahr hält, sich vorsetzt darzulegen, zu lehren, und kritisch, nach dem begriff und der idee, zu beurtheilen. Die kunst hingegen, und speziell die poesie, wie man sie heute aufzufassen und auszuüben hat, will nicht die sachen bloss besprechen und beurtheilen, oder begriffe und ideen über dieselben entwickeln, sie will und soll die sachen selbst dem geiste concret darstellen; wobei sie sich so einzurichten hat, dass das geschaffne werk, durch geistige, ideale auffassung, und anschauliche schöne darstellung, geistig und ästhetisch gefällt, und nur nebenbei und indirekt auch realitäten und wahrheiten lehrt und beweist. So oft nun ein autor unternimmt die gegenstände nicht selbst concret darzustellen, sondern sie nur begrifflich und ideal zu besprechen und zu beurtheilen, so hat er einen mehr oder weniger wissenschaftlichen zweck, und die natürliche form dieser seiner darlegung ist die prosa, das heisst die direkte, ungeschmückte, präcise sprache der verständigen auseinandersetzung, darlegung und beurtheilung. Wenn dann die prosa, bei wichtigen geist- und herzergreifenden gegenständen, auch künstlerisch plastisch für die einbildungskraft, und erbauend für das gefühl, sich auslässt, so erhebt sie sich zur eloquenz oder beredsamkeit, die, im fall sie, schon als ausdruck, gefällt, somit das gebiet der kunst betritt. Als beredsamkeit kann alsdann die prosa

sogar einen untergeordneten bestandtheil der poesie abgeben, ohne jedoch selbst, ihrem wesen und zwecke nach, eigentliche poesie zu sein.

§ 4. Sobald aber ein autor zum zweck hat die gegenstände, statt sie blos zu besprechen und zu beurtheilen, dieselben vielmehr selbst der einbildungskraft, als anschauung und bild, darzustellen, so hat er einen eigentlichen kunstzweck; sein gegenstand, wie wenig ideal er auch sein mag, ist immerhin dichterisch, und die natürliche form seiner darstellung, wie mangelhaft sie auch sein möge, erheischt auch eine über der prosa stehende künstlerische sprache, die künstliche sprache nämlich der poesie (s. Graubartslied, s. 45). Da nun die didaktik, ihrem begriffe nach, zur lehrenden wissenschaft und nicht zur darstellenden kunst gehört, so ist, im princip, lehrende kunst oder didaktische poesie ein widerspruch in sich selbst. Weil, ferner, jede form ihrem inhalte entsprechend sein soll, und da wissenschaft zu ihrem natürlichen ausdruck die prosa, so wie die dichtkunst, zu ihrem natürlichen ausdruck, die poetischen formen, erheischt, so ist es ein missgriff, wenn ein autor, bei didaktischem gegenstand und zweck, dichterische formen anwendet, oder wenn einer, bei poetischem gegenstand und zweck, sich des prosaausdrucks der didaktischen beredsamkeit bedient.

§ 5. Es ist also, im allgemeinen, wahr dass didaktische poesie, sowohl dem inhalt als der form nach betrachtet, eigentlich einen widerspruch in sich selbst enthält. Indessen ist zu bedenken dass, wie in der natur, so auch auf geistigem gebiet, neben einfachen, ihrem eigentlichen begriff allein entsprechenden dingen, sich auch solche hervorthun, welche, entweder in der form oder in ihrem inhalt, mittelglieder zwischen zwei entgegengesetzten einfachen naturen bilden, und dass die meisten erscheinungen

in der welt sogar der art sind dass sie, wie seele und leib, als ein harmonisches ganzes aus antithetischen elementen oder als thatsächliche auflösungen innerlicher widersprüche sich darstellen. Deswegen hat sich auch schon frühe, in der geschichte der dichtkunst, die sich begrifflich widersprechende gattung der didaktischen poesie herangebildet, die nach und nach, aus verschiedenen gründen, immer mehr berechtigung zu ihrem fortbestehen erlangt hat. In ältern zeiten nämlich, wo der menschengeist noch viel leichter und bereitwilliger sich in der concreten anschauung der einbildungskraft, als in den abstrakten formen des verstandes, und den noch abstrakteren der intelligenz bewegte, konnte auch der begriffliche unterschied zwischen lehrender wissenschaft und darstellender kunst nur mit mühe aufgefasst werden. Beide, wissenschaft und kunst, standen sich, auf dem vorherrschenden gebiete des concreteren vorstellungsvermögens, noch viel näher als im heutigen wissenschaftlichen denken, so dass sogar die Griechen zwischen eigentlicher wissenschaft (epistèmè) und kunst (technè) selten genau zu unterscheiden verstunden. Darum wurden gewöhnlich auch gegenstände der eigentlichen wissenschaft ins gebiet der poesie aufgenommen, und wenigstens der form nach poetisch dargestellt. So entstund ein erster natürlicher ansatz zur didaktischen poesie, welche sich dann immer mehr als gattung ausbildete, und sich somit, faktisch, auf dem gebiete der dichtkunst, durch form und inhalt, bürgerrecht und geistige berechtigung vindicirte. Denn was die poetische form in der didaktik betrifft, so kam sie schon darum vorzüglich, auch bei wissenschaftlichem gegenstand und zweck, zur vollen anwendung, und drängte somit die passendere prosaform in den hintergrund, weil man die poetische sprache als eine vornehmere, würdi-

gere und darum vorzugsweise anzuwendende ausdrucksweise, zu betrachten gewohnt war. Obgleich die prosaform offenbar älter und allgemeiner als die künstlichere ausdrucksweise der dichtkunst war, so findet man dennoch, anfänglich, in den litteraturen aller völker, bloss poetische werke aufbewahrt: nicht als ob es neben diesen keine proben von beredsamkeit in prosa gegeben hätte; aber die aufbewahrung und aufzeichnung solcher prosastücke wurde lange vernachlässigt, weil man, neben der göttersprache der poesie, muster von wohlredenheit eben noch nicht berücksichtigte und sie noch nicht für würdig erachtete überliefert zu werden (s. Strassburger Volksgespräche, s. 2).

§ 6. Ferner, was den inhalt der didaktischen poesie betrifft, so konnte dieser zur poesie erhöht werden, indem man den didaktischen gegenstand derartig wählte, dass er, wie echt poetische gegenstände, als idee und ideal aufgefasst, zugleich zur einbildungskraft, zum gefühl und zur intelligenz sprechen, und somit, wie jede wahre poesie, geist und gemüth erheben und erbauen konnte. Der art sind, zum beispiel, die gegenstände welche, im alterthum, im mittelalter und in der neuzeit, für die didaktischen gedichte De rerum natura von Lucrez, für La divina comedia von Dante, und für den Faust von Gœthe gewählt und poetisch transfigurirt worden sind. Das didaktische Gedicht De rerum natura behandelt eben dichterisch die eigentlich blos philosophische frage, wie der weise die welt anschauen muss um einigermaassen darin glücklich zu leben. Diesen didaktischen stoff hat Lucrez, in seinem namen sprechend, mehr lyrisch als erzählend, mit oftmals erbauender beredsamkeit vorgetragen.

Das moralisch-politisch-religiöse lehrgedicht La divina comedia behandelt, in dem rahmen einer reise Dantes

durch Hölle, Fegfeuer und Paradies, die ächt wissenschaftliche frage was soll der christ glauben und thun damit er, als mitglied des staates und der kirche, glück in dieser welt und glückseligkeit in der anderen erlange. Und der dichter beantwortet diese ideale frage so, dass er poetisch (theils lyrisch, theils episch, theils dramatisch) darstellt 1) was sündhaft ist und die hölle verdient; 2) was zur christlichen unschuld unzureichend ist, und durch fernere reinigung im fegfeuer abgestreift werden muss; 3) was, endlich, vollkommen, heilig und göttlich ist, und, zum ewigen lohn, die glückseligkeit im himmlischen paradies verdient und erlangt.

Gœthe behandelt im F a u s t als lehrgedicht, in dramatischer form, dieselben höchsten lebensfragen wie Lucrez und Dante, die frage nämlich was soll der mensch glauben und thun um seiner irdischen und ewigen bestimmung zu entsprechen; soll er die wahrheit, wissenschaftlich theoretisch, erforschen, oder soll er die welt physisch und geistig geniessen, oder soll er öffentlich handelnd die lebensverhältnisse der zeitgenossen, zum allgemeinen glück, nach kräften bestimmen? Solche wichtige fragen, wie sie, zum beispiel, in den drei genannten gedichten behandelt werden, sind zwar didaktischer, aber zugleich auch i d e a l e r natur, wodurch sie zur poetischen e r b a u u n g ganz geeignet sind; und diese gedichte liefern ja den faktischen beweis dass die didaktik, unter gewissen bedingungen, sich trefflich mit dem wesen der poesie verschmelzen kann.

§ 7. Die didaktische poesie hat es aber im alterthum, im mittelalter und in der neuzeit, ausser diesen drei gedichten, höchst selten verstanden, durch wahl eines i d e a l e n gegenstandes, sich zur wahren dichtung aufzuschwingen. Da man, wie oben bemerkt (s. s. 5), zwischen

wissenschaft und kunst nicht genau zu unterscheiden verstund, so haben unzählige didaktische gedichte rein prosaische gegenstände, höchstens in poetischen formen, vorgetragen. Deswegen kann bei solchen gedichten weder von poetischem schwung, noch von dichterischem genuss oder ächter erbauung für geist und gemüth die rede sein. Sie haben höchstens das interesse das durch wissenschaftliche gegenstände erweckt wird, und gehören zur poesie nicht durch den idealen inhalt, der ihnen ja mangelt, sondern bloss durch den poetischen rahmen in dem der didaktische inhalt gefasst worden ist, oder endlich durch die poetische sprache und den äussern versbau der bei ihnen, statt der für den didaktischen gegenstand passenderen prosa, in anwendung gekommen ist. Zu den gedichten dieser art gehört nun auch das vorliegende Eddalied Vielgewandts Sprüche, das uns nicht gerade poetisch hoch erbaut, sondern mehr wissenschaftlich, als mythologie, interessirt, und das von der ächten poesie nur jugendlich poetische bilder und anschauungen, einen episch dramatischen rahmen, und einen poetischen versbau, als ästhetische mittel in anwendung gebracht hat.

3. Der didaktische inhalt und der epische rahmen unsers gedichts.

§ 8. Die mythologischen lehrgegenstände und namen, welche in unserm gedicht besprochen werden, gehören alle, mehr oder weniger, direkt und speziell zum mythencyclus der göttinn Freyia. Freyia, welche wie wir sehen werden (s. s. 11) ursprünglich die göttliche personification des zu- und abnehmenden mondes war, wurde als solche später auch, einerseits zur göttin des wachsthums, der entstehung und des lebens, andrerseits zur göttin der vernichtung und des todes (s. *Les Gètes*, p. 222). Als

pflegerin der entstehung und des lebens ward sie auch zur göttin der liebe und des heils, und endlich als göttin der liebe wurde sie noch das symbol und ideal der frau (freyia) und der jungfrau (mey). Als frau und jungfrau lebte sie zurückgezogen, und hatte ihre heimlichkeiten, welche die mythische tradition ungern veröffentlichte. Deswegen geschah es dass viele attribute dieser so allgemein bekannten und verehrten göttin sich, in der volkstradition, verdunkelten, und dass anschauungen und namen, die sich auf ihren mythencyclus, auf ihre wohnung, ihre umgebung, ihre geschäfte bezogen, weniger ausführlicher, als die anderer gottheiten, genannt, berührt und besprochen wurden, so dass solche undeutlich gewordene sachen und namen, auch in der mythologie, in den hintergrund geschoben, und endlich grossentheils ganz, in der tradition, vergessen wurden. Der verfasser der Fiölsvinnsmâl, der diese halbvergessenen attribute, anschauungen und namen genauer kannte, und in der überlieferung fest halten wollte, sah sich deswegen veranlasst dieselben von neuem zum gegenstand seiner mythologischen belehrung oder seines didaktischen gedichts zu machen.

§ 9. Da der noch unphilosophische jugendliche geist sich natürlich eher zum conkret poetischen ausdruck als zur abstrakteren prosaform hinneigt, so ist diese neigung und vorliebe, der didaktischen poesie trefflich zu gute gekommen. Deswegen hat sie von vorn herein vorgezogen, statt die direkte, klare, prosaische darstellung, wie sie zu didaktischen stoffen erforderlich ist, zu befolgen, die concrete form fest zu halten, unter der ja auch der wissenschaftliche vortrag, ursprünglich, angefangen hat.

Lehre und wissen nämlich sind zuerst veranlasst worden durch aufgestellte fragen und darauf ertheilte antwor-

ten. Statt nun aber die ursprüngliche form von frage und antwort, später, als blosse form, fallen zu lassen, und an den inhalt der frage und der antwort als an die hauptsache im wissen und im vortrag, sich zu halten, hielt man diese concrete form fest, und legte in den lehrgedichten nicht allein die lehre an sich, sondern auch die sie veranlassenden fragen und sie enthaltenden antworten, als zur lehre gehörend, dar. Daher kömmt es nun dass die älteste und gewöhnlichste form der didaktik, in fragen und antworten, die wie zu protokoll gebracht worden sind, oder, in einem erzählten katechetischen dialog zwischen lehrenden und aufhörenden, besteht (s. Fascination de Gulfi, p. 58). Ihrerseits werden nun aber hinwiederum der fragende und der antwortende nicht abstrakt als solche aufgezählt, sondern gleichsam als geschichtliche persönlichkeiten, mit angabe des orts, der zeit und der umstände des dialogs, episch vorgeführt. Daraus entstand nun eine poetische fiktion oder eine geschichte, welche erzählte wo, wie, und was der fragende und der antwortende über den didaktischen inhalt gefragt worden ist und darauf geantwortet hat. Solche den eigentlichen didaktischen inhalt einkleidende geschichten, bilden in der regel, bei den didaktischen gedichten, den poetischen rahmen derselben. Solche historische oder epische rahmen waren, ursprünglich, meistens auch historisch wahr, indem sie ja die personen und umstände des dialogs gleichsam protokollartig treu vorführten. Späterhin wurde aber meistentheils dieser historische rahmen, durch nachahmung, zu einem erdichteten, wie diess ja auch, zum beispiel, bei den meisten dialogen des Platon, oder bei einigen philosophischen dialogen des Cicero anzunehmen ist. Auch in den didaktischen gedichten der Edda benutzte man, zu solchen epischen rahmen, gewöhnlich schon bestehende,

mehr oder weniger bekannte mythen. So ist, zum beispiel, in den Sprüchen des Grimnir (Grimnismâl) der eigentlich didaktische theil dieses gedichts in den epischen rahmen eines älteren mythus gefasst, welcher den aufenthalt Odins beim könig Geirrödur erzählte (s. Le Message de Skirnir, etc., p. 199). Auch in Vielgewandts Sprüchen ist der rahmen, der die fragen und antworten oder den eigentlichen didaktischen inhalt des liedes enthält, nicht vom autor ganz neu erdichtet, sondern er ist einem alten mythus entnommen, und nach demselben vom dichter etwas umgeformt worden. Dieser alte mythus, der zum epischen rahmen unseres gedichtes umgestaltet oder umgedichtet worden ist, erzählte, ganz kurz, nach art der ältern mythen (s. Graubartslied, s. 22), die trennung und die wiedervereinigung, nach langer trennung, der beiden liebenden, des Odr (Svipdagr) und der Freyia (Menglöd).

4. Freyia (Menglöd); ihre mythologische bedeutung.

§ 10. Freyia (Herrin, Frau) hiess ursprünglich bei den Slavo-Geten Artin-fathia (geschlechter-herrin; s. Les Gètes, p. 207.) Sie war zuerst, bei den vorfahren der Slaven und Germano-Goten, der mythisch authropomorphische, früher noch weibliche mond (lat. Luna, Lucina) und wurde somit später die göttin des mondes. Wegen ihrer ursprünglichen beziehungen zum monde behielt sie lange die attribute, welche man dem monde beilegte. Sie wurde demnach betrachtet als die ursache des entstehens der erdprodukte, welche man zum theil der wirkung des mondes zuschrieb. Sie wurde ferner als ursache des entstehens auch zur herrin des lebens in der familie und in der natur, und erhielt desshalb den namen Freyia (vorsteherin, herrin, frau, s. 9), wodurch es auch geschah, dass sie bis-

weilen an die stelle der ältern obersten natur-göttin Frigg getreten ist (s. Les Gêtes, p. 165).

Als lebensgöttin war Freyia noch die gottheit der lebenbringenden sommerwärme in der natur und der belebenden liebesgluth bei menschen und thieren.

Als göttin des wachsthums (sansc. vridhis) und des lebens war Freyia zugleich die gottheit der heilung und des heils, und somit auch der heilkräfte und der therapie.

Es ist eine merkwürdige erscheinung in den mythologien, dass die göttinnen welche ursprünglich den mond symbolisirten, zugleich gottheiten der geburt und des todes waren. Das kommt, einestheils, daher, weil der zu- und abnehmende mond, durch sein verhältniss zur nacht, begreiflich mit dieser verbunden wurde, und da die nacht das symbol des nichts und der vernichtung war, der mond auch nicht allein als eine wirkende kraft des entstehens (s. s. 11), sondern, wie die nacht, auch als das symbol des vergehens und des todes betrachtet wurde. Anderntheils kommen diese entgegengesetzten attribute auch daher, weil der begriff der natur, welcher ursprünglich die entstehung (sansc. bhûtis, gr. phusis, lat. natura) der dinge ausdrückte, faktisch auch zugleich deren endliche vernichtung darstellte, da ja alles weltliche entsteht und vergeht. Darum ist, zum beispiel, in der brahma-mythologie der Inder neben dem männlichen Tchandras (mond) die ursprüngliche mondsgöttin Civâ-Kâlî zugleich die göttin des lebens und des todes; darum ist, in der griechischen mythologie, die mondgöttin Artemis zugleich die gottheit der geburt (lat. Lucina, Luna) und der vernichtenden jagd. Deswegen ist auch, in der slavo-germanischen mythologie, Freyia (sl. Pravia) zugleich lebens- und todes-gottheit. Als todesgöttin führte Freyia die Valkyrien an, und erhielt, als antheil am kampf zum tod, auf

der walstatt, die hälfte der gefallenen krieger (valfall), während die andere hälfte dem kampfgott und windgott Odinn, ihrem geliebten, zufiel, welcher später an die stelle des frühern Oder (wind) getreten war (s. Fascination de Gulfi, p. 242).

Eine andere merkwürdige erscheinung, welche mit der vorigen zusammenhängt, ist die, dass in den mythologien die mondsgöttin des lebens und der vernichtung zugleich als symbol des frauen- und mutterthums und als symbol des magdthums oder der jungfräulichkeit betrachtet wurde. So war, bei den Indern, Bhavâni-çivâ zugleich mutter und jungfrau; so war, bei Griechen und Römern, Artemis-Diana die jungfräuliche göttin, und zugleich, in Ephesus, die vielerzeugende, vielernährende, vielbrüstige (amazôn) mutter (s. Les Amazones dans l'histoire et dans la fable, p. 25). Aus ähnlichem grunde war auch Freyia nicht allein eine jungfräuliche, männerliebscheuende amazone, das symbol der unverheiratheten ehescheuen jungfrau oder magd (mey), sondern auch das symbol der ehelichen, liebenden, fürsorgenden hausmutter oder hausfrau (freyia).

Einerseits schützte sie, wie Venus, die liebenden, anderntheils beschützte sie, als jungfrau, die unverheiratheten jungfrauen, welche, wenn sie als solche starben, nach ihrem tode bei ihr aufgenommen wurden.

Ursprünglich war der weibliche mond die geliebte oder gemahlin der männlichen sonne; später blieb auch Freyia in der epischen mythologie, die jungfräuliche göttin des mondes, die schwester und adelphische geliebte des Freyr, des erben eines frühern männlichen sonnen-gottes.

§ 11. Als gott der sonne und göttin des mondes, und als symbole der erzeugung, der fruchtbarkeit und der lieblichen nützlichen sommerjahrszeit, waren die ge-

schwister Freyr und Freyia betrachtet als der sohn und die tochter des alten erzeugungsgottes Niördr (Vrindus, Rindus, Quell; s. Message de Skirnir, p. 24), welcher der sohn eines ältern slavischen sonnengottes war, der in der nordischen mythologie noch den epithetischen namen Svafrthorin (sonnenkühn) trug.

Niördr und seine kinder, Freyr und Freyia, als gottheiten der fruchtbarkeit und der nützlichen sommerjahrszeit, hiessen die nützlichen götter (nyt god); als gottheiten des lieblichen gelinden sommers hiessen sie die geneigten gottheiten (blid god), und als ursprünglich wendische (slavische) gottheiten, welche die Goten von ihren verwandten vettern den Wenden (Vanitai, abkömmlinge der Vanen, s. Message de Skirnir, p. 20) entlehnt und angenommen hatten, hiessen sie die Vanen-götter (vana-god).

§ 12. Die ursprünglich litva-slavische mondsgöttin Pravia (Freyia) galt auch für die adelphische geliebte des morgen- und abendsterns, den sie, als mond, morgens und abends verfolgt; weswegen sie ihr bruder und gemahl, der ältere sonnen- und gewittergott Perkunas (norr. Fiörgyn) aus eifersucht, zur strafe, mit seinem schwerte zerhieb, und in mondsviertel theilte (s. Lithauische Volkslieder, Nesselmann, s. 1). In dem spätern goto-germanischen mythus wurde der ursprüngliche personifizirte morgen- und abendstern Brusi (zeugungslustiger) genannt, dann, als gestirn, von seiner personifizirung, wie die sonne und der mond, als himmelskörper, von ihren ursprünglich mit ihnen identifizirten gottheiten getrennt. Der morgen- und abendstern, als glänzende zierde des himmels, wurde das geschmeide (sansc. mani, lat. monile, heb. meni das mondchen) der Brusinger (nachkommen des Brusi)

und deswegen als gestirn das Brisinga-men (Brisinger-geschmeide) genannt.

Freyia, die frühere geliebte des Brusi, wurde später dargestellt als die frau oder jungfrau, die, nach frauen- und jungfrauen art, ihr vergnügen an dem geschmeide Brisingamen hatte, und es als halsband zum schmucke trug. Deswegen erhielt Freyia den epithetischen namen Menglöd (geschmeidefreudige). Dieses epitheton, das sich, ursprünglich, auf das Brisingamen bezog, wurde später eine poetische allgemeine bezeichnung der frau (freyia) und der jungfrau (mey, s. Grôugaldr, str. 3) überhaupt; da aber Freyia als göttin die frau oder jungfrau par excellence war (s. s. 13), so wurde die allgemeine poetische bezeichnung menglöd vorzugsweise der epithetische specielle namen der Freyia, so dass diese göttin ausschliesslich unter dem namen Menglöd in unserm gedicht bezeichnet wird. Wie es kam, dass Freyia auch als die verlobte braut des Oder betrachtet wurde, soll in folgendem abschnitt erklärt werden.

5. Odr (Svipdag); seine mythologische bedeutung.

§ 13. Wie die meisten älteren mythen, hatte auch der mythus von Odr, ehe er bloss, wie dies gewöhnlich geschah, zu einer epischen erzählung herabsank, ursprünglich eine symbolische bedeutung, das heisst, er drückte concret die anschauung eines für jene zeit wichtigen natur-ereignisses, nämlich der phänomene des sommers, aus.

Die jahrszeiten wurden, in der ältern anschauung, mythisch aufgefasst theils nach ihren wärmegraden, theils nach ihren lichtunterschieden. Ursprünglich unterschied und zählte man, als schroffe gegensätze, nur zwei jahrszeiten, den älteren kalten meist dunklen winter, und den jüngeren warmen, meistentheils klarsonnigen sommer.

Dem wärmegrad nach wurde später, im kosmologischen theil der nordischen mythologie, der sommer, persönlich, als der wind (Vatus, Udr, Odr) aufgefasst, weil 1) der wärmegrad der jahrszeiten als durch den darin herrschenden wind oder luft (masc.) bewirkt, betrachtet wurde, und weil 2) der luft oder wind des sommers, als der dem menschen angenehmste oder als der wind par excellence, geradezu wind benannt wurde.

Der Sommerwind (Odr) oder der Sommer (Sumar) wurde ferner genealogisch zum sohn des Svas-ûdr (Süsswind), weil der warme sommerwind auf den lauen, angenehmen, süssen frühlingswind folgt, also aus ihm entstanden, oder als sein nachkomme oder sohn betrachtet wurde (s. Vafthrudnismâl, 27).

Da man sich früher schon die endung udr (wind) in Svas-udr nicht mehr zu erklären wusste, so nahm man den namen Svasudr nicht mehr als einen zusammengesetzten, sondern als ein participium passivum von einem vom adjectif svas abgeleiteten verbum svasa (verzärteln), in der bedeutung von Verzärtelter, den gleichsam durch lauheit verzärtelten frühlingswind bezeichnend. Deswegen sagte man, fälschlich, statt Svasûds son (sohn des Süsswindes), Svasadar son (sohn des Verzärtelten; s. Snorra Edda, I, 332).

Der frühlingswind oder süsswind (svas-udr) folgt, der zeit nach, auf den noch rauhen beissend-bittern spätwinterhauch; er wurde deswegen, genealogisch, zum nachkommen oder sohn des Vindkald (Hauchkalt). Dieser Hauchkalt wurde seinerseits zum sohn des Vârkald (Früh-kalt, Frühlingskalt), welcher der sohn wurde des Fiölkald (Starkkalt), und diese drei bildeten genealogisch den übergang zu dem ältern kalten, iotnischen wintersturm (winter) und gehörten selbst zum iotnischen geschlecht.

Odr als âsischer, warmer sommer, war also, der temperatur nach, ursprünglich entgegengesetzt dem kalten iotnischen wintersturm.

§ 14. Neben dieser auf die temperatur (luft, wind) der jahrszeiten gegründeten genealogie des Oder (Wind, Sommer) bildete sich, und bestand eine andere, welche auf dem unterschied des mehr oder weniger klaren lichtes dieser frühlings- und sommerszeiten beruhte. Dem lichte wie dem winde nach, war nämlich Odr der repräsentant des klaren lichten sommers, im gegensatz des dunkeln, bedeckten winters. Er erhielt deshalb, bei Sarmaten und Geten, auch den namen erleuchteter (dav-iks, davitsch, dâtch, dâks, von dav, licht, vgl. engl. dawn, s. Les Gètes, p. 41), welcher name, im gothischen, durch dags (f. davigs), und, im nordischen, durch dâgr (tag) ausgedrückt wurde. Da nun, im sommer, besonders in den gegenden wo sich dieser mythus gebildet hat, das morgenlicht schnell (engl. swift) anbricht, so erhielt Odr den specielleren namen Svipdagr (Schwipptag, Schnelltag), der den schnelltagigen Sommer bezeichnet.

Odr, als Sumar (Sommer) und Svipdagr (Schwipptag), wurde genealogisch zum sohn des Sôlbiartr (Sonnenglänziger), welcher der repräsentant war der schon sommerlich sonnigen tage des frühjahrs, welche, nach den nebligen trüben tagen des spätwinters, dem erdbewohner um so angenehmer und bemerkbarer sind.

Odr (Sumar, Svipdagr) wurde, als wind und als licht, zum repräsentant der lichten sommerwitterung, und demnach als ein den menschen und der natur günstiger gott oder Ase angesehen. In dieser beziehung wurde er auch als der geliebte der lichten, sommerlichen Freyia betrachtet, wie Osiris (sommersonne) in Aegypten der geliebte der Isis (mondgöttin) war.

§ 15. Da in der norrænischen mythologie Svipdag (Odr) der repräsentant der sommerzeit (s. s. 17.) war, so geschah es natürlich dass er, mythologisch, in ein liebensverhältniss mit der Menglöd (Freyia), der göttin der liebe und des sommers, gesetzt wurde. Da aber der sommer im norden kurz ist, und durch den winter bald vernichtet wird, so sagte der ursprünglich symbolische mythus aus, dass das liebesverhältniss zwischen Svipdag (Odr) und Menglöd (Freyia) kein ehelich dauerndes war, sondern dass der unverheirathete Svipdag, mit der unverheiratheten jungfräulichen Menglöd, nur kurze zeit, als verlobter, der jugendlichen liebe pflegen konnte, und bald von ihr, durch das unerbittliche schicksal (urlag), getrennt wurde. Der grund dieser trennung der beiden verlobten durch das schicksal lag, nach dem ältern symbolischen mythus, in dem naturgemässen jährlichen eintritt des winters, der die verlobten von einander, auf ein jahr, trennte.

Svipdag wird somit nach dem naturmythus von seiner geliebten getrennt, und von den iotnischen winterstürmen hinweg getragen nach Iotnenheim, wo er verweilt bis der winter vorüber ist, und bis die noch rauhen frühlingswinde ihn in die nähe seiner geliebten zurückbringen, und er endlich, nach jährlicher trennung, im sommer, wieder mit der Menglöd vereinigt wird.

Dieser ursprüngliche symbolische naturmythus wurde später, wie alle naturmythen, immer epischer, und entfernte sich immer mehr von seiner logischen natur-bedeutung, um sich als geschichtliche erzählung auszubilden und umzugestalten. Daher kommt es dass, im spätern epischen mythus, das sonnenjahr (während welchem die verlobten Svipdag und Menglöd von einander getrennt waren) zu einem weltjahr der götter, das heisst zu einem

langen zeitraum ausgedehnt wurde, welcher die erste jugend der verlobten umfasste.

Der epische grund warum das schicksal, während der ersten jugendzeit der verlobten, diese von einander getrennt hielt, wurde wahrscheinlich, im bewusstsein des epischen mythus, dahin bestimmt, dass Odinn (Windgott), der an die stelle des ältern Odr (wind) getreten war, auch an dessen stelle als geliebter der Freyia (Menglöd) treten wollte, und deswegen durch das schicksal bewirkte dass Odr, während der jugendzeit Freyia's, von ihr fern gehalten wurde, und erst nachdem Odinn der Freyia überdrüssig geworden, als die erste jugendzeit der Asen vergangen war, zu der verlobten zurückkehren durfte.

§ 16. Nach dem naturmythus versetzt die plötzliche trennung von ihrem geliebten Svipdag die Menglöd in grosses leid. Die verlassene sucht, schmerzensvoll, ihren verlornen geliebten in allen sommergegenden, wie Isis den Osiris, aber findet ihn daselbst nicht, da er in Iotunheim weilt. Deswegen beklagt sie ihren verlust, wie die über den verlornen Adonis weheklagenden frauen, und, in ihrer, klage vergiesst sie heisse goldne thränen (s. Fascination de Gulfi, p. 293). Sie harrt auf die wiederkehr des geliebten, bis dieser, nach jahresfrist, wieder mit ihr vereinigt wird. Da der mythus von der trennung und wiedervereinigung Svipdags und Menglöds von dem jährlichen verschwinden und wiederkehren des sommers entnommen war, so pflegte das volk, bei der ankunft des sommers, sprichwörtlich zu sagen: Odr kehrt zurück (Odr hverfr aptr); und aus dieser kurzen redeweise bildete sich, wie aus einem keim, der epische mythus der wiedervereinigung des Odr mit Freyia, so wie ja auch ähnliche redeweisen wie, zum beispiel, Skirnir fährt (Skirnir

ferr), Loki hat den Thôr aufgehalten (Loki hefir dvaldan Thôr), Thôr hat den Alvîs verspätet (Thôr hefir dvaldan Alvîs), die epischen mythen veranlasst haben, welche den gegenstand der eddischen lieder Skirnisfahrt (Skirnisför), Graubartslied (Harbardsliod), und Allweiss Sprüche (Alvîsmâl) ausmachen.

§ 17. Der Ase Odr, dessen attribute zum theil auf den Odinn der ihn beerbte und verdunkelte, übergingen, wurde dadurch in der mythologie zur sekundären gottheit; und da er kein populärer angebeteter gott war, so wurde auch sein mythen-cyclus wenig ausgebildet. Freyia hingegen, die, von anfang an, eine grössere mythologische bedeutung hatte, wurde nicht allein eine bloss dogmatische, sondern auch eine populäre allgemein verehrte gottheit. Ihr mythencyclus vergrösserte sich mit der zeit, dehnte sich immer mehr aus, und wurde, mit vorliebe, bis in die einzelnheiten episch ausgemalt. Wie kam es aber nun dass diese einzelnheiten im volksglauben weniger bekannt waren, als diess der fall war mit ähnlichen details im mythus anderer populären gottheiten, Baldur, Odinn, Thôr, Frigg, etc.? Der grund liegt darin dassdas volk, aus den religionsüberlieferungen, nur das im gedächtniss behält was von denselben, im jährlichen cultus, gleichsam concret dargestellt war, und dasjenige fallen lässt und vergisst, was als blos theoretisch, dogmatisch und spekulatif, der darstellung im cultus ermangelte, und somit aus dem volksgedächtniss und volksinteresse immer mehr verschwand. Noch heute kennt, zum beispiel, das christliche volk von der geschichte Jesu meistens nur diejenigen überlieferungen, welche in dem cult und jährlichen festen zu weinachten, in der passionszeit und zu pfingsten episch erzählt, und manchmal dramatisch vorgestellt werden. Die einzelnheiten der dogmatik sammt deren namen

überlässt das volk, aus mangel an interesse für dieselben, den gelehrten theologen. Aus analogem grunde geschah es auch dass die vielen einzelnheiten und namen, welche sich auf den epischen theil des Freyia-cyclus bezogen, mit der zeit immer unbekannter wurden. Solche einzelnheiten und namen waren, zum beispiel, die namen der gitterthür, der wachenden hunde der umzäunung, an und in dem bergschloss der Freyia, die namen des laubwaldes in der burg, und des leuchtenden hahns im laubwalde, die namen des saales in der burg und der künstler welche denselben erbaut, die namen der heilhöhe in der burg und der heilenden jungfrauen daselbst bei Freyia, etc., etc. Da diese einzelnheiten und namen, zur zeit des verfassers unseres liedes, in vergessenheit gerathen waren, so war dies für ihn ein grund dieselben wieder ins gedächtniss zu rufen, indem er sie zum gegenstand seines didaktischen gedichtes machte. Der historische beweis dass zur zeit des dichters diese einzelnheiten und namen nicht mehr allgemein bekannt waren, liegt nun eben darin dass derselbe sich veranlasst fühlte dieselben zum gegenstande seines didaktischen gedichtes zu wählen; denn damals liess ein dichter sich nur dann an, eine ihm interessant scheinende materie lehrend vorzutragen, wenn dieselbe der menge gänzlich unbekannt oder grösstentheils ins vergess gekommen war.

§ 18. Es frägt sich nun aber ob nicht, vielleicht, diese vom dichter didaktisch vorgetragenen einzelnheiten und namen vorher niemals in der mythologie bestanden haben, sondern von ihm ausgedacht und als mythen gelehrt worden sind. Der beweis aber dass diese namen und einzelnheiten von unserm dichter nicht erfunden worden, sondern von ihm bloss, im mythischen bewusstsein, wieder als alte erinnerungen fürs gedächtniss aufgefrischt worden sind,

liegt in dem umstand dass unser dichter seinen didaktischen gegenstand kurz und bündig, einfach und ohne nebensache, vorträgt. Hätte der dichter diesen stoff selbst erdacht und erfunden, so hätte er ihn mit mehr didaktischer ausführlichkeit, emphase und selbstgefälligkeit dem zuhörer ausgemalt, und ihn nicht, so wie er es gethan, aphoristisch, als sei derselbe allgemein verständlich und gleichsam schon jedermann bekannt, dargestellt.

Die frage darf indessen aufgestellt werden ob nicht der dichter, wiewohl er traditionnelles vorträgt, doch, hie und da, zuthaten von seiner erfindung hinzugefügt habe. Es ist aber darauf zu antworten dass, bei mythologischen dichtern, es rein unmöglich ist zu unterscheiden was sie traditionnell überkommen, und was sie, in ihrer mythischen auffassung, dem überlieferten hinzugefügt haben. Die mythologie bildet sich ja auf dieselbe weise aus, wie die traditionnelle epische dichtung, oder wie die ebenfalls stets traditionnelle sprache. In der epischen poesie gestaltet und erweitert der einzelne dichter nothwendig den überkommenen stoff nach seiner ihm natürlichen auffassung, die dann später zum gemeingut anderer wird. Auch in der sprache erfindet der einzelne, nach seinen anschauungen und nach denen seiner zeit, die ausdrücke, welche, weil sie den zeitanschauungen entsprechend sind, darum zum gemeinsamen sprachgut für alle werden können. Es wäre aber verkehrt, behaupten zu wollen, dass ausdrücke von einzelnen gefunden nicht zur volkssprache gehören, oder dass mythische anschauungen vom einzelnen dichter gefasst und ausgedrückt, nicht zur volks-mythologie gehören. Das richtige besteht darin anzunehmen dass alles vom einzelnen in sprache und mythologie erfundene, zur zeit als die sprache und mythologie noch lebte und sich entwickelte, auch zu dieser

sprache und mythologie gehört, dass man aber wohl daran thut, um den historischen entwickelungsgang der sprache und mythologie genau zu kennen, die einzelnen sprachlichen und mythologischen zuthaten chronologisch zu unterscheiden, und aufeinander historisch folgen zu lassen, indem man, zum beispiel, in der griechischen sprache und mythologie, die sprache und mythologie eines Homeros, eines Hesiodos, eine Sophokles, eines Euripides, eines alexandrinischen dichters, etc., genau zu unterscheiden versteht. Es wäre demnach zu wünschen dass wir, in der nordischen mythologie, zu unterscheiden vermöchten, was unser dichter von den mythischen einzelnheiten und namen aus der tradition herübergenommen, und was er aus seiner dichterischen anschauung hinzugefügt hat. Da dies aber unmöglich ist, nach dem jetzigen stande der wissenschaft, und es wahrscheinlich für immer so bleiben wird, so müssen wir uns damit begnügen, die vom dichter gelehrten einzelnheiten und namen als zur nordischen mythologie integral gehörend zu betrachten, und für diese seine belehrung unserm dichter zu danken. Was diesen unsern dank erhöhen muss, ist der umstand, dass die in unserm gedicht gegebene belehrung über den Freyiacyclus uns in keinem andern eddischen gedicht oder anderswo geboten wird; und dies ist wiederum zugleich ein beweis davon dass, einerseits, die zum Freyiacyclus gehörenden einzelnheiten und namen, die in unserm gedicht gelehrt werden, allgemein in vergessenheit gekommen waren, und dass, andererseits, der dichter sich deswegen veranlasst fühlen musste, und auch wohl daran gethan hat, das vergessne, in seinem lehrgedicht, von neuem vorzutragen.

6. Vielgewandt, hauptperson in unserm gedicht.

§ 19. Seinen didaktischen vortrag hatte, wie oben gesagt (s. 10), der dichter, dem gebrauch seiner zeit gemäss, in einen epischen rahmen einzufügen; und der epische rahmen bestand am natürlichsten darin zu erzählen, wie eine bestimmte person, bei einer bestimmten gelegenheit, fragen aufgeworfen, deren beantwortung die lehrgegenstände betraf, welche vorzutragen eben der zweck und der gegenstand des didaktischen gedichtes sein sollte. Bei einem derartigen lehrgedicht ist nun aber der antwortende oder lehrende, mehr noch als der fragende und belehrte, die hauptperson. Als diese hauptperson erscheint, in unserm gedicht, der riese Vielgewandt (Fiölsvidr oder Fiölsvinnr, für Fiölsvindr). Es wäre schwer zu sagen ob dieser Vielgewandt, was wahrscheinlich ist, ein alter traditionneller name war, und schon früher, wie hier, den mythischen burgwächter der Freyia (Menglöd) bezeichnet habe, oder ob, was weniger wahrscheinlich ist, unser dichter diesen namen und diese person eigens zum behufe seines epischen rahmens erfunden hat. Da indessen der dichter diesen rahmen nicht erfunden, sondern dem alten mythus des Odr und der Freyia (s. s. 11) entlehnt hat, so ist wohl auch anzunehmen dass er die hauptperson dieses rahmens gleichfalls aus der mythologischen überlieferung herübergenommen hat. Jedenfalls enspricht die person und der name Vielgewandt ganz der ihm im gedicht angewiesenen rolle, als auskunftgebende und lehrende hauptperson. Denn, da er dargestellt wird als der burgwächter der Freyia, so kennt er somit am besten die namen der mythologischen gegenstände die sich an und in der burg seiner herrin befinden, und die den gegenstand der hier zu gebenden

belehrung bilden. Der name Vielgewandt, im sinne von sehr geschickt und sehr verständig, ist ein zum eigenname gewordenes nennwort. So ist er ja, unter anderem, ein epithetischer name Odins (Grimnismâl, 46), diesen gott, als was er war, als gewandt und verschlagen, bezeichnend. Er ist auch der eigenname eines mythologischen zwergs (Snorra Edda, II, 470), da zwerge, in der mythologie, als einsichtsvoll und gewandt dargestellt werden. Es wäre nun möglich dass Vielgewandt, der burgwächter der Freyia, als zum zwerggeschlecht gehörig gedacht worden wäre; man könnte hierfür anführen dass er, in unserm gedicht, als kunstfertig und als künstler, wie viele andere zwerge dargestellt wird (s. str. 34). Er ist aber hier als zum iotnengeschlecht gehörig anzusehen. Denn ein Iotne, wegen seiner kräftigen, furchterregenden riesennatur, war hier geeigneter zu einem burgwächter der jungfräulichen Freyia, als ein schwacher, vor riesen zurückschreckender zwerg. Zudem werden die Iotnen, eben so gut und noch besser als die zwerge, als umsichtig, verständig und klug ausgegeben; sie heissen ja geradezu hundvîss (hundweise), was ausdrückt dass sie die umsichtige, instinctive spürkraft der hunde besitzen, und nicht blos dass sie, wie man diesen ausdruck erklärt hat, hundertfach (hund für hundrad, das heisst in hohem grade) weise sind. Die Iotnen wissen auch, als architecte, werkmeister und künstler, eben so gut wie die zwerge, künstliche und magische wunderwerke zu schaffen, wie es ja ein Iotne war der sich anbot, die von den Vanen niedergerissene mächtige ringmauer von Asengart wieder mächtiger, in einem winter, gegen stipulirten lohn, aufzurichten.

Da in der burg der Freyia, der göttin des heissen

sommers und der feurigen liebe, viele gegenstände, in beziehung hierauf, als feurig dargestellt werden, so ist auch anzunehmen dass der im dienste der Freyia stehende Vielgewandt nicht aus dem geschlecht der Frostriesen, sondern aus dem der Feuerriesen stammte, welche die riesige macht der feuerphänomene der natur symbolisirten.

Was aber noch entschieden dafür spricht, dass Vielgewandt hier zum iotnischen geschlechte gehört, ist der umstand dass er den aus Iotnenheim mit Iotnengefolge kommenden, und noch in Iotnengestalt sich nahenden Odr (Svipdag, Vindkaldr), aus der ferne, als einen iotnischen ankömmling erkennt (s. str. 1.) Wenn aber Vielgewandt diesen namen als vorsichtiger burgwächter und kluger Iotne verdient, so erklärt er selber diesen namen besonders in beziehung auf die, von ihm, durch sein amt als burgwächter einer jungfrau, erforderliche klugheit und vorsicht, um die gefährlichen ankömmlinge verständig abzuweisen (s. str. 4).

7. Theile des gedichts.

§ 20. Während nun einerseits Vielgewandt die geeignetste person abgibt, um über die dinge und namen an und in der burg Freyias auskunft zu geben, so ist, andererseits, Svipdag (Odr) vom dichter geschickt gewählt worden, um als fragender aufzutreten. Er ist dargestellt als ankömmling bei der ihm unbekannten burg, und er ist begierig von dem burgwächter Vielgewandt zu erfahren, welches die gegenstände sind, die er an und in der burg erblickt, und welche namen sie tragen. So entspinnt sich natürlich zwischen Vielgewandt und Svipdag ein dialog, der den eigentlich didaktischen theil, und deswegen auch den grössten theil des gedichtes aus-

macht. Dieser didaktische theil ist eingefasst in die geschichte des mythus von der wiedervereinigung des Odr mit Freyia (s. s. 11), so dass diese geschichte, zu anfang, die kurze einleitung ins didaktische gedicht, und zu ende den kurzen schluss desselben abgibt. Das gedicht zerfällt somit in folgende theile oder dialoge:

1) dialog zwischen Vielgewandt und dem unbekannten ankömmling Svipdag, als einleitender kurzer rahmen zum folgenden dialog;

2) dialog zwischen Vielgewandt und dem sich Windkalt nennenden Svipdag, als eigentlicher hauptteil des didaktischen gedichts;

3) dialog zwischen Vielgewandt und Menglöd (Freyia), worin dieser ihr die wiederkehr Svipdags ankündigt. Dieser kurze dialog gehört schon wiederum zum historischen rahmen, um den schluss des gedichtes herbeizuführen;

4) dialog zwischen Freyia und dem zurückgekehrten Svipdag (Odr). Dieser letzte dialog, wie der erste, gleichfalls zum epischen rahmen gehörend, schliesst diess gedicht kurz ab. Diese vier dialoge, von denen der zweite allein ganz didaktisch ist, während der erste, dritte und vierte bloss zum epischen rahmen gehören, bilden vollständig das gedicht. Sämmtliche dialogen sind aber nicht als dramatische, sondern bloss als erzählte dialogen aufzufassen, (s. Graubartslied, s. 36), so dass das didaktische gedicht eine erzählung bildet, in der die dialoge referirt sind, und durch die geschickte verbindung des didaktischen inhalts mit dem epischen rahmen, zu einem poetischen ganzen sich abrunden.

8. Titel, versart und abfassungszeit des gedichts.

§ 21. Unser gedicht trägt im originaltext den titel Fiölsvinnsmâl. Mâl im plural bedeutet hier reden, aussprüche. Da im alterthum die wissenschaft, die philosophie und jede doctrin in kurzen sprüchen, proverbialisch, aphoristisch, und manchmal orakelmässig, mitgetheilt wurde, so zeigt der plural mâl, von vorn herein, den didaktischen karakter unsers gedichts an.

Da die hauptperson, welche hier auskunft über die gestellten fragen durch aussprüche ertheilt, Fiölsvinnr (Vielgewandt) ist, so trägt unser didaktisches gedicht den ganz geeigneten titel Fiölsvinnsmâl (Vielgewandts sprüche). Andere didaktische gedichte der Edda tragen ähnliche titel: so z. b. Vafthrudnismâl, Havamâl, Alvismâl, Grimnismâl, etc., welche die belehrenden aussprüche des Iotnen Vafthrudnîr, des gottes Havi (Odinn), des zwergen Alweiss, und des unter dem namen Grimnir verborgenen Odinn enthalten. Es ist nur zu bemerken dass, in spätern zeiten, ungeschickter weise, mâl, wie zum beispiel in Rigs mâl, Hakonar mâl etc., nicht aussprüche des Rig (Heimdalr) und aussprüche des königs Hakon bedeutete. Das wort mâl wurde hier im sinne von erzählung (statt sögu liöd, thula etc.) genommen, so dass die ursprünglich betitelte Rigsthula (erzählung über Rigr) auch später den ungeschickten titel Rigsmâl bekam.

Es ist kein grund vorhanden anzunehmen dass der passende natürliche titel Fiölsvinnsmâl nicht von dem autor selbst herrühre, oder dass er, wie es öfters geschehen, von den rhapsoden später dem gedicht, um es von andern zu unterscheiden, beigefügt worden sei. Allerdings da ursprünglich die gedichte meistens gelegenheitsgedichte

waren (s. Message de Skirnir, p. 178), deren zweck und inhalt als solche den zuhörern von vorn herein bekannt waren, so konnten, im alterthum, solche gedichte einen titel als überflüssig entbehren, und erhielten einen näher bezeichnenden titel erst in der folgezeit. Was aber einen beweiss abgeben kann dass das Fiölsvinnsmâl ursprünglich diesen, vom autoren selbst, vor anfang seines gesangs, angegebenen titel trug, ist der umstand dass das gedicht die erzählung mit den worten beginnt: von den zäunen draussen sah Er heraufkommen, wo Er sich auf den Vielgewandt bezieht, den bereits der autor, vor anfang, im vorangestellten titel, Vielgewandts Sprüche, hinlänglich bezeichnet hatte. Hätte der autor diesen titel nicht vorausgeschickt, so hätte er auch nicht zu anfang den unbestimmten ausdruck Er gebrauchen dürfen.

Die versart in der unser gedicht abgefasst ist, ist die sogenannte spätere liederform (liodahattr), über deren form, entstehung und karakter ich, in früheren publicationen, öftere erklärungen gegeben habe (s. Poëmes islandais, p. 131; Chants de Sôl, p. 35; Message de Skirnir, p. 57; Graubartslied, s. 49-52), auf welche ich hier verweisen darf.

Was die verfassungszeit des Fiölvinnsmâl betrifft, so kann dieselbe, wie bei allen übrigen Eddaliedern, nur indirekt und approximatif ermittelt worden. Es muss hierzu die verschiedenheit der eddischen lieder nach inhalt und form berücksichtigt werden, wornach diese lieder chronologisch etwa in drei auf einander folgende perioden zu vertheilen sind. Die innern kennzeichcn wornach diese vertheilung in drei perioden zu bewerkstelligen ist, so wie die gründe wodurch diese vertheilung gerechtfertigt wird, haben wir, vor kurzem erst, im Graubartslied (s. 56, s. 57)

angegeben. Bedenkt man, diesem nach, dass das Fiölsvinnsmâl zu den mythologischen liedern der didaktischen art gehört, welche ihrer natur nach jünger sind als die mythologischen lieder epischer art; fügt man hinzu dass das gedicht zwar in der alten, aber doch im vergleich mit dem ältern fornyrdalag (altgedichtssatz) etwas jüngeren versart Ỻioda hâttr, verfasst ist, so gelangt man zu dem schluss dass dieses gedicht gegen das ende der zweiten periode zu setzen ist, in die zeit zu der die Eddalieder gehören welche etwa vom jahr 700 bis 900 nach Christus gedichtet worden sind. Die Fiölsvinnsmâl gehören also am wahrscheinlichsten der zweiten hälfte des neunten jahrhunderts an, einer epoche wo die nordische mythologie als volksreligion noch geglaubt und bekannt war, wo aber schon, in den nordlanden, eine religiöse, politische und sociale umwälzung begonnen hatte. Jedenfalls gehört unser gedicht einer zeit an, wo man schon burgen, vielleicht sogar glasburgen baute, mit wald umgeben, und von wächtern und wällen geschützt, wie die burg welche im gedichte vorkommt. Das gedicht gehört ferner in eine zeit wo die burgjustiz schon eingeführt war, weil, im gedicht, Menglöd dem thorwärter Fiölsvinn droht, ihn, wenn er sie belüge, hängen zu lassen.

Die person des verfassers der Fiölsvinnsmâl ist, wie diess überhaupt bei fast allen Eddaliedern der fall ist, aus angegebenen guten gründen (s. Graubartslied, s. 55), ganz unbekannt.

Der ort der abfassung ist jedenfalls ausserhalb Islands zu suchen, da alle im gedicht erwähnten einzelnheiten nicht auf diese insel passen, sondern eher auf Norwegen oder speziell, auf Schweden, wo Freyia und Svipdag scheinen besonders verehrt worden zu sein.

9. Integrität des gedichts in bezug auf vollständigkeit des inhalts und auf ursprünglichkeit der lesarten.

§ 22. Unter Integrität versteht man das verhältniss eines schriftstücks zu seiner ursprünglichen verfassung, sowohl in bezug auf den gesammtinhalt als auf die einzelnen lesarten. Ein schriftstück ist unversehrt (integer) wenn es so erhalten ist, wie es aus den händen des autors hervorgieng, ohne auslassungen und zusätze, ohne falsche, verdorbene oder substituirte lesarten. Was nun die integrität der Fiölsvinnsmâl betrifft, so ist zuerst in bezug auf den ursprünglichen inhalt derselben zu bemerken dass das gedicht keine auslassungen und keine zusätze erlitten hat. Die theile desselben sind nicht vermindert noch vermehrt worden, sondern sind geblieben so wie sie der dichter ursprünglich zusammengestellt hat. Das gedicht ist, wie fast alle Eddalieder, eine vollständige, dem inhalt nach unversehrte rhapşodie, das heisst ein spezialgesang eines mythencyclus. Es ist daher hier der ort eine förmliche einsprache einzulegen und zu begründen gegen die behauptung als seien Vielgewandts Sprüche nur ein unvollständiges fragment, wie Sophus Bugge und Svend Grundtvig annehmen zu müssen glauben. Grundtvig (Dan. Folkev., II, 238) machte zuerst die richtige bemerkung dass das eddische gedicht Grôa's orakelsang (Grougaldr) nachgeahmt worden sei, im ersten theil der alten schwedischen und dänischen volksweise vom Junker Svedendal (Sveidal). Bugge (Dan. Folkev., II, 667) fand hierauf, gleichfalls richtig, eine nachahmung der Fiölsvinnsmâl im zweiten theil der Svedendalsvîsa, gieng aber so weit daraus den schluss zu ziehen, dass die beiden theile dieser vîsa den beweis abgeben dass ursprünglich die Fiölsvinnsmâl der

zweite theil des Grougaldr gewesen, so dass diese beiden lieder zusammengehörten und ein gedicht bildeten, wie wir dies vollständig in der dem alten gedicht nachgeahmten visa besitzen. Er gab daher den beiden so zusammen geschweissten Eddaliedern den gemeinschaftlichen, nicht gut gewählten (s. s. 29) titel Svipdagsmâl (Svipdags sprüche), welchen Grundtvig, der seine ansicht theilte, gegen den besser gewählten titel Svipdagsför (Svipdags ausfahrt) vertauschte. Die ansicht aber dass Grougaldr und Frölsvinnsmâl zusammengehören, und ursprünglich ein einziges gedicht waren, ist nicht richtig, und beruht auf unzulässlichen schlüssen, wie aus folgenden kurz zusammengefassten gründen hervorgeht: 1) Es ist allerdings wahr dass die meisten nordischen volksvisor des mittelalters traditionnelle nachbildungen älterer mythologischer und epischer lieder sind, dass also die Junker Svedendals weise füglich in ihren theilen als eine nachahmung des Grougaldr und der Fiölsvinnsmâl angesehen werden darf. Nur sind diese nachahmungen keine direkten noch ganz genaue, sondern blosse umgestaltungen und metamorphosen früherer von einander mehr oder weniger abhängiger lieder. Die ähnlichkeiten zwischen der volksweise Svedendals und den genannten Eddaliedern sind daher natürlich nur schwach und treffen nur im allgemeinen zu. Die ähnlichkeit zwischen der visa und dem Grougaldr besteht nämlich bloss darin dass in beiden gedichten die rede ist von einer, aus ihrem grabe, von ihrem sohne hervorgerufenen mutter, welche diesem sohne zauberformeln und zaubermittel mittheilt, um ihn auf seinen fahrten und abenteuern zu schützen. Desgleichen besteht die ähnlichkeit zwischen Svedendalsvisa und den Fiölsvinnsmâl bloss allgemein darin dass in beiden liedern von einem jüngling erzählt wird,

der sich mit seiner, vom schicksal ihm bestimmten, braut schliesslich vereinigt. Da die volksweisen blosse metamorphosen eines traditionnellen stoffes sind, und die metamorphose, bloss den grundstoff festhaltend, denselben im einzelnen manchfach und öfters gänzlich umändert, so ist sich nicht zu wundern dass, in den einzelnheiten, zwischen der Svedendalsvisa einerseits, und dem Grougaldr und den Fiölsvinnsmâl anderseits, die grössten verschiedenheiten obwalten, wie jeder leser leicht schon bei flüchtigem lesen ersehen kann. Aber trotz dieser grossen verschiedenheiten ist daran festzuhalten dass die Svedendalsvisa in ihren beiden theilen eine indirekte, entfernte, durch mittelglieder vermittelte nachahmung des Grougaldr und der Fiölsvinnsmâl ist. 2) Es ist wahr dass die beiden theile der Svedendalsvisa noch ähnlichkeiten haben mit ihren grundtypen dem Grougaldr und den Fiölsvinns mâl, und dass die beiden theile der visa zueinander gehören und ein gedicht bilden; es ist aber ein ganz unzulässlicher schluss zu behaupten dass darum auch die beiden Eddalieder, die mit den zusammengehörenden theilen der visa ähnlichkeiten haben, gleichfalls zusammengehören und ursprünglich ein einziges gedicht ausmachten. Dies zusammenschweissen der beiden Eddalieder liesse sich noch als wahrscheinlich begreifen: 1) wenn das Grougaldr keine vollständige abgeschlossene rhapsodie wäre, sondern zum abschluss die Fiölsvinnsmâl bedürfte, was durchaus nicht der fall ist; 2) wenn die Fiölsvinnsmâl keine vollständig abgeschlossene rhapsodie wären und zu ihrer vervollständigung und als anfang die Grougaldr nöthig hätten, was ebenfalls nicht der fall ist, wie aus unserer erklärung hervorgeht; 3) wenn die beiden Eddalieder, statt sich in bezug auf zweck, inhalt und conception zu widersprechen, sich als ein ganzes bil-

dend exegetisch erklären liessen, was rein unmöglich ist; 4) wenn die beiden lieder nicht schon jedes die gehörige länge einer gewöhnlichen rhapsodie hätten, und nicht, wenn aneinander gereiht, zu einer für rhapsodien ungewöhnlichen länge anormal ausgedehnt werden müssten; 5) wenn das, was die erste idee der zueinandergehörigkeit der beiden Eddalieder gab, nämlich die, in beiden gedichten, und nur in ihnen vorkommenden namen menglödum (Grougaldr 3) und Menglöd (in Fiölsvinnsmâl), nicht ganz verschiedene bedeutung hätten, da menglödum, als nennwort, die jungfrauen allgemein bezeichnet, während Menglöd der epithetische namen der Freyia ist.

Da nun durchaus keine spur und kein grund vorhanden sind, aus denen hervorgienge dass die Fiölsvinnsmâl lückenhaft, und bloss ein theil eines grössern gedichtes sei, da ferner sich keine spur von einschiebsel darin bemerkbar macht, so ist die integrität des gedichtes in bezug auf dessen inhalt gründlich festgestellt.

§ 23. Was nun zweitens die integrität des gedichtes, in bezug auf die ursprünglichkeit des überlieferten textes oder die richtigkeit der lesarten betrifft, so versteht es sich von selbst dass dieser text nicht unversehrt (integer) geblieben ist, sondern wie alle schriftstücke aller zeiten und aller orten, in den überlieferten manuscripten mehr oder weniger falsche und verdorbene lesarten, hier und da, aufgenommen hat. Es ist hier nicht der ort diese verdorbenen lesarten zu besprechen, und, nach den fingerzeigen der höhern textkritik, zu verbessern.

Da aber in neuerer zeit die quellen für die textkritik der Eddalieder, namentlich durch die umsichtige und genaue arbeit von Bugge (Norræn Fornkvædi), zugänglicher gemacht worden sind, aber zugleich auch annahmen ver-

anlasst wurden, die auf irrwege führen könnten, und jedenfalls, wenn man diese annahmen beibehielte, den zweck aller textkritik, nämlich die exegese oder das philologische verständniss der Eddalieder für immer unmöglich machen würde, so sei es hier, in dieser Einleitung, erlaubt die geschichte der eddischen texte, und die für die textkritik daraus zu folgernden grundsätze, kurz zusammenzufassen.

Es gab in den Nordlanden eine viel grössere anzahl von mythischen und epischen gedichten als die welche uns in der jetzigen Eddasammlung des Sæmund erhalten sind.

Diese ältern lieder waren fast alle vor der einwanderung in Island, also ausserhalb dieser insel, in Norwegen, Schweden und Dänemark gedichtet, und pflanzten sich, in diesen ländern, zuerst bloss mündlich fort, bis sich später in Island, neben der mündlichen tradition, auch schriftliche aufzeichnungen in currenten lateinischen buchstaben hervorthaten. In Island selbst aber sind die dahin geretteten gedichte nicht sehr häufig niedergeschrieben worden, vielmehr bewahrten sie sich noch grösstentheils im gedächtniss, etwa bis ins vierzehnte jahrhundert hinein.

Die beiden ältesten uns erhaltenen pergamentmanuscripte Cod. reg. und Arna Magn., die in schreib- und lesarten unter sich schon manche verschiedenheiten aufweisen, sind offenbar nicht die aller-ältesten und einzigen manuscripte die jemals in Island ausgefertigt worden sind, sondern reproduciren einerseits, die zu ihrer zeit schon vorhandenen membranen, andererseits, die damals auf der insel bestehende mündliche tradition; sie sind also, wie alle manuscripte welche nicht von den autoren selbst herrühren, auch nicht stets als absolute norm, für die Eddalieder die sie enthalten, anzusehen, und, obgleich die besten und ältesten, sind sie doch nicht in allen schreib- und lesarten unfehlbar, und einzig und allein maassgebend.

Sie waren auch so wenig die alleinigen allgemein befolgten und bekannten normaltexte in Island, dass sie, lange unbekannt und verborgen, später erst entdeckt und von neuem abgeschrieben worden sind.

Die, ausser diesen membranen, noch in Island ausgefertigten spätern papiermanuscripte eddischer lieder mögen wohl grösstentheils copien dieser membranen sein; womit aber nicht gesagt werden soll noch bewiesen werden kann dass diesen spätern abschriften, ausser jenen membranen, keine andere quellen zu gebote standen, und dass sie nicht auch lesarten aus der mündlichen tradition aufgenommen haben. Es geschah vielmehr bei diesen abschriften was sich bei vielen andern manuscripten zugetragen hat, dass nämlich ihre mehr oder weniger gelehrten verfasser sich an die, ihnen als original vorliegenden membranen meistentheils treu gehalten, aber hier und da, aus der mündlichen tradition entlehnte oder, in ihrem gedächtniss aufbewahrte, ihnen besser dünkende und auch manchmal aus conjectur wirklich richtige lesarten, in ihre copien aufgenommen haben.

Es müssen also zur herstellung des textes der Eddalieder nicht allein die oben genannten membranen, sondern auch die papierabschriften als hülfsmittel benützt werden. In der textkritik darf man nicht bloss äusserlich materiell auf ein oder zwei manuscripte schwören, wie alt und wie gut diese auch sein mögen, sondern man muss über sie hinaus nach benützung aller hülfsmittel, sich zur höhern innern textkritik erheben, deren autorität ja, wissenschaftlich, über allen manuscripten steht, und die schliesslich denn doch den text des autors nach sprachlichen und sachlichen innern gründen correkt herzustellen allein berufen und im stande ist. Der beste beweis dass dieser in der philologie allgemein gültige grundsatz auch bei der textkritik

der Eddalieder befolgt werden muss, besteht darin dass wenn man die lesarten der beiden membranen allein, exclusiv und absolut als richtig anerkennen wollte, man dem zweck der textkritik, nämlich der erklärung oder exegese dieser lieder, unüberwindliche schwierigkeiten bereiten würde, weil, alsdann, das literarische verständniss derselben rein unmöglich gemacht wäre, da der text dieser membranen, an vielen stellen, offenbar verdorben und somit philologisch unerklärbar ist.

Im ganzen genommen, ist für die textkritik der Fiölsvinnsmâl kein allzu grosser nachtheil daraus erwachsen dass dieses gedicht sich nur in spätern papiermanuscripten erhalten hat. Die höhere innere kritik ist darum nicht weniger im stande diesen text richtig herzustellen. Die gründe aber die mich bestimmten die oder jene lesart zu bessern, diese anzuführen muss dem besondern theil dieser schrift nämlich der kritik, welche auf den nachstehenden text folgt, vorbehalten bleiben.

II. TEXT.

Fiölsvinns mâl.

1.

*U*tan garða hann[1]) sâ *u*pp um-koma
þursa þiôðar siöt.[2])

Fiölsvîðr kvað:

« Hvat er þat *f*lagða,[3]) er stendr fyr *f*orgörðum,
« ok *h*varflar um *h*ættan loga? »

2.

« *H*vers þû leitar? eða *h*vers þû â leitum ert?
« eða hvat viltu, *v*inlauss! *v*ita?
« *û*rgar brautir arna þû *a*ptr[4]) hèdan!
« âttattu hêr, *v*ernðar-vanr! *v*eru![5]) »

3.

Komu-maðr kvað:

« Hvat er þat *f*lagða er stendr fyr *f*orgarði,
« ok byðrat *l*iðöndum *l*öð?
« *s*œmðar orða lauss hefir þû, *s*eggr! of-lifat;
« ok *h*altu *h*eim hèðan! »

4.

Fiölsvîðr kvað:

« *F*iölsvîðr ek heiti, enn ek â *f*rôðan sefa,
« þeigi em-'k *m*îns mildr *m*atar.
« *i*nnan garða þû kemr hér *a*ldr eigi;
« ok drîf-þû nû, *v*argr! at *v*egi. »

5.

Komu-maðr kvað:

« *A*ugna gamans fysir hér *a*ptr at fâ,[6])
« hvars hann getr *s*vast at *s*iâ;
« *g*arðar glôa mer þikkia of *g*ullna sali;
« hér munda-'k *e*ðli *u*na.»

6.

Fiölsvîðr kvað:

« *S*egðu mér hverium ertu, *s*veinn! of-borinn?
« eða hverra ertu *m*anna *m*ögr?

Komu-maðr kvað:

« *V*indkaldr ek heiti; *V*ârkaldr hêt minn faðir;
« þess var *F*iölkaldr *f*aðir.»

7.

Vinkaldr kvað:

« Segðu mér þat, *F*iölsvîðr! er ek þik *f*regna mun,
« ok ek *v*ilia *v*ita:
« hverr hér *r*æðr, ok *r*îki hefir,
« *e*ign ok *au*ðsölum?»

8.

Fiölsvîðr kvað:

« *M*englöð of-heitir; enn hana *m*ôðir of gat
« við Svafrþorins *s*yni:
« hon hér *r*æðr, ok *r*îki hefir,
« *e*ign ok *au*ðsölum.»

9.

Vindkaldr kvað:

« Segðu mér þat, *F*iölsvîðr! er ek þik *f*regna mun,
« ok ek *v*ilia *v*ita:
« hvat sû *g*rind heitir, er, með *G*oðum, sâ-at
« *m*enn hit *m*eira forât?[7])»

10.

Fiölsvîðr kvað:

«þrym-Giöll hon heitir, en hana þrîr gerðu
«Sôlblinda synir:
«fiötur-fasti[8]) verðr við faranda hvern,
«er hana hefr frâ hliði.[9])»

11.

Vindkaldr kvað:

«Segðu mér þat, Fiölsvîðr! er ek þik fregna mun
«ok ek vilia vita:
«hvat sâ garðr heitir er, með Goðum, sâ-at
«menn hit meira forât.»

12.

Fiölsvîðr kvað:

«Gatstropnir[10]) heitir; enn ek hann giörvan hef'k
«or Leirbrîmis limum[11]);
«svâ hefik studdan[12]) at hann standa mun
«æ, meðan öld lîfir.»

13.

Vindkaldr kvað:

«Segðu mer þat, Fiölsvîðr! er ek þik fregna mun
«ok ek vilia vita:
«hvat þeir garmar heita er gîfr-rekar[13])
«varða fyri lönd ok lîm.[14])»

14.

Fiölsvîðr kvað:

«Gîfr heitir annarr[15]) en Geri annarr;
«ef þû vilt þat vita,[16])
«varðir eru[17]) ellifu er þeir varða,
«unz riûfask Regin.»

15.

Vindkaldr kvað:

«Segðu mér þat, *F*iölsvîðr! er ek þik *f*regna mun
«ok ek *v*ilia *v*ita:
«hvârt sê *m*anna nökkut þat er *m*egi inn-koma,
«meðan *s*ôkndiarfir *s*ofa?»

16.

Fiölsvîðr kvað:

«*M*issvefni[18]) mikit var þeim *m*iök of-lagit
«sîðan þeim var *v*arðsla *v*ituð;
«*a*nnarr of nætr sefr, en *a*nnarr of daga;
«inn[19]) *k*emsk þâ vættr, ef þâ *k*om.»

17.

Vindkaldr kvað:

«Segðu mér þat, *F*iölsvîdr! er ek þik *f*regna mun,
«ok ek *v*ilia *v*ita:
«hvârt sê *m*atar nökkut þat er *m*enn hafi
«ok hlaupi *i*nn meðan þeir *e*ta?»

18.

Fiölsvîðr kvað:

«*V*egnbrâðir[20]) tvær liggia î *V*iðofnis[21]) liðum,
«ef þû *v*ilt þat *v*ita:
«þat eitt er svâ *m*atar at þeim *m*enn of-gefi
«ok hlaupa *i*nn meðan þeir *e*ta.»

19.

Vindkaldr kvað:

«Segðu mér þat, *F*iölsvîðr! er ek þik *f*regna mun
«ok ek *v*ilia *v*ita:
«hvat þat *b*arr heitir er *b*irtask af[22])
«*l*önd öll ok *l*imar?»

20.

F i ö l s v î ð r k v a ð :

« *M*una meiðr[23]) hann heitir; *m*enn þat fâir vitu
« af hverium *r*ôtum *r*ennr;
« við þat hann *f*ellr er *f*æstan varir;
« flær-at hann *e*ldr nê *i*arn.

21.

V i n d k a l d r k v a ð :

« Segðu mer þat, *F*iölsvîðr! er ek þik *f*regna mun,
« ok ek *v*ilia *v*ita:
« hvat-af *m*œði[24]) verðr þess ins *m*æra viðar,
« er hann flær ei *e*ldr nê *i*arn.»

22.

F i ö l s v î ð r k v a ð :

« *U*t af hans *a*ldnum skal â *e*ld bera[25])
« fyr *k*ylli-siûkar *k*onur[26]);
« *u*tar hverfa þess[27]) þau'r *i*nnar skyli[28]);
« sâ er hans, með *m*önnum, *m*iötuðr[29])!»

23.

V i n d k a l d r k v a ð :

« Segðu mer þat, *F*iölsvîðr! er ek þik *f*regna mun
« ok ek *v*ilia *v*ita:
« hvat sâ *h*ani heitir er sitr î enum *h*âva viði?
« allr hann við *g*ulli *g*lôir.»

24.

F i ö l s v î ð r k v a ð :

« *V*iðofnir hann heitir; en hann stendr *v*eðr-glasir[30]),
« â *M*eiðs kvistum *m*inni[31]);
« *e*inum ekka þröngr hann *ó*rofnaðan
« *S*urtur, sîna mötu[32]).»

25.

Vindkaldr kvað:

«Segðu mer þat, *F*iölsvîdr! er ek þik *f*regna mun
«ok ek *v*ilia *v*ita:
«hvat sé *v*apna nökkut þat er knegi *V*iðofnir fyrir
«*h*nîga â *H*eliar siöt.»

26.

Fiölsvîðr kvað:

«*L*ævateinn[33]) heitir hann; en hann gerði *L*optr rûnu
«fyr *N*âgrindr *n*eðan[34]);
«î *S*ægiarns keri[35]) liggr hann, hiâ *S*înmâru,
«ok halda *n*iarðlâsar[36]) *n*îu.»

27.

Vindkaldr kvað:

«Segðu mer þat, *F*iölsvîðr! er ek þik *f*regna mun
«ok ek *v*ilia *v*ita:
«hvârt hann *a*ptr kemr, sâ-er *e*ptir ferr,
«ok vill þann *t*ein *t*aka?»

28.

Fiölsvîðr kvað:

«*A*ptr hann mun koma sâ er *e*ptir ferr
«ok vill þann *t*ein *t*aka,
«ef þat *f*œrir, sem *f*âir eigu,
«*e*iri *A*urglasis[37]).»

29.

Vindkaldr kvað:

«Segðu mer þat, *F*iölsviðr! er ek þik *f*regna mun
«ok ek *v*ilia *v*ita:
«hvârt sê *m*æta nökkut þat er *m*enn hafi
«ok verðr þvî hin *f*ölva Gygr *f*egin?»

30.

Fiölsviðr kvað:

«*Liðsan liâ*[38]) skaltu î *luðr*[39]) bera,
«þann er liggr î *Viðofnis völum*[40]),
«*Sinmâru* at *selia* aðr hon *sœm* telisk
«vapn til *vîgs* at liâ.»

31.

Vindkaldr kvað:

«Segðu mèr þat, *Fiölsvîðr*! er ek þik *fregna* mun
«ok ek *vilia vita*:
«hvat sâ *salr* heitir er *slunginn* er
«*vîsum vafrloga*?»

32.

Fiölsvîðr kvað:

«*Hlyrr*[41]) hann heitir, en hann *lengi*[42]) mun
«â *Brodds oddi*[43]) *bifask*;
«*auðranns* þess munu um *aldr* hafa
«*frett* eina *fîrar*.»

33.

Vindkaldr kvað:

«Segðu mér þat, *Fiölsvîðr*! er ek þik *fregna* mun
«ok ek *vilia vita*:
«hverr þat *görði*, er ek fyr *garð* sêk,
«*innan*, *âsmagna*[44])?

34.

Fiölsvîðr kvað:

«*Unni* ok *Iri*, Barri ok *Auri*,
«*Varr* ok *Vegdrasill*,
«*Dori* ok Uri, *Dellingr* ok Atvarðr
«*Liðskialfr*, *Loki*[45]).

35.

Vindkaldr kvað:

«Segðu mér þat, *F*iölsvîðr! er ek þik *f*regna mun,
«ok ek *v*ilia *v*ita:
«hvat þat *b*iarg heitir er ek sê *b*rûði â
«þiôðmæra[46]) þruma.

36.

Fiölsvîðr kvað:

«*L*yfia-berg[47]) þat heitir, en þat hefir *l*engi verit
*s*vikum ok *s*âri gaman[48]);
«*h*eil verðr hver, þôtt hafi *h*ârs[49]) sôtt,
«ef þat *k*lîfr, *k*ona.»

37.

Vindkaldr kvað:

«Segðu mér þat, *F*iölsvîðr! er ek þik *f*regna mun,
«ok ek *v*ilia *v*ita:
«hvat þær *m*eyiar heita er fyr *M*engladar kniâm
«sitia *s*âttar *s*aman?»

38.

Fiölsvîðr kvað:

«*H*lîf heitir ein, önnur *H*lîf þursa
«þriðia þiôðvarta;
«*B*iört ok Blîd, *B*lîdr ok Frîd,
«*E*ir ok *O*rboða[50]).

39.

Vindkaldr kvað:

«Segðu mér þat, *F*iölsvîdr! er ek þik *f*regna mun
«ok ek *v*ilia *v*ita.
«hvat þær *b*iarga nökkut þeim er *b*lôta þær
«ef görask þarfar þess.

40.

Fiölsvîðr kvað:

«Sumar hver *b*iarga[52]) er menn *b*lôta þær
«â *s*tall-helgum *s*tað:
«eigi svâ *h*âtt forât kemr at *h*ölda sonum,
«hvern þær or *n*auðum *n*ema.»

41.

Vindkaldr kvað:

«Segðu mér þat, *F*iölsviðr! er ek þik *f*regna mun,
«ok ek *v*ilia *v*ita:
«hvârt sé *m*anna nökkut þat er knegi â *M*englaðar
«*s*vâsum armi *s*ofa?»

42.

Fiölsvîðr kvað:

«Vætr er þat *m*anna er knegi à *M*englaðar
«*s*vâsum armi *s*ofa,
«nema *S*vipdagr eiń ; hânum var sû-in *s*ôlbiarta
«brûðr at kvân of *k*veðin.

43.

Vindkaldr kvad:

«*H*rittu â *h*urðir! lattu *h*lið rûm[53])
«hêr mâttu Svipdag siâ!
«en þô *v*ita far ef *v*ilia muni
«*M*englöð *m*itt gaman.»

44.

Fiölsviðr kvað:

«Heyrðu, *M*englöð! hér er *m*aðr kominn;
«*g*akk þu â *g*est siâ;
«*h*undar fagna; *h*ûs hefir upp-lokizk;
«hygg-ek at *S*vipdagr sê.»

45.

Menglöð kvað:

« Horskir *h*rafnar skolu þer â *h*âm gâlga
« *s*lîta *s*iônir or,
« ef þû þat *l*ygr at hér sê *l*angt[54]) kominn
« *m*ögr til *m*inna sala.»

46.

« Hvaðan þû *f*ôrt? hvaðan þû *f*ör görðir?
« hve þik *h*ètu *h*iû?
« at *œ*tt ok nafni skal-ek *i*arteikn[55]) vita,
« ef ek var þer *k*vân of-*k*veðin.»

47.

Svipdagr kvað:

« *S*vipdagr ek heiti; *S*ôlbiartr hêt minn faðir;
« þaðan râkumk *v*indar kalda *v*egu;
« Urðar *o*rði kveðr *e*ingi maðr, þôtt
« þat *s*é við *l*öst *l*agit. »

48.

Menglöð kvad:

« *V*el þu nû kominn! hefi ek minn *v*ilia beðit;
« fylgia skal *k*veðiu *k*oss!
« *f*orkunnar-syn mun *f*lestan glaða
« hvars hefir vid *a*nnan *â*st.»

49.

« *L*engi ek sat *L*iûfa[56]) bergi at,
« beið ek þîn *d*œgr ok *d*aga;
« nû þû ert *a*ptr-kominn er *œ* valit hefik,[57])
« mögr! til minna sala.»

50.

Svipdagr kvað:

«þrâr eru[58]) hafdar er ek hefi til þîns gamans,
«en þû til *m*îns *m*unar;
«nû er þat satt, er vit slîta skolum
«*æ*vi ok *a*lðri saman.»

III.

TEXTKRITIK und WORTERKLÄRUNG.

1) Der gebrauch des unbestimmten hann (Er), für den bestimmten namen Fiölsvîdr, ist schon oben erklärt worden (s. 29).

2) siöt bezeichnet, wie siot, den besatz, im sinn von herumgesetzte oder umgebende menge. Es scheint ein altgermanischer, vorfeudalischer ausdruck gewesen zu sein für heerfolge. Das wort findet sich, wahrscheinlich von den Normannen eingeführt, im altfranzösischen sieute, welches, nachher, durch umdeutung, mit dem ähnlichen romanischen worte suite (gefolge m. lat. secuta folge) vermischt wurde (s. Hrafnagaldr Odins, str. 19).

3) flagd, zum verbum flâ (eng. flay) gehörig, bedeutet abgezogenes fell, balg. Balg bekam auch die bedeutung von leerem scheinkörper, larve, gespenst, und bezeichnete besonders den wärwolfsbalg womit man, durch zauberei, sich umhüllte. Da nun die zauberkundigen Iotnenweiber oder gygiar (s. Hrafnagaldr Odins, str. 4), so wie überhaupt die Iotnen, zu ihrer hexenfahrt, sich mit einem solchen balge bekleideten, so bezeichnet hier flagd, verächtlicher weise, den aus Iotnenheim kommenden unbekannten fremdling.

4) Da gewöhnlich in den langversen dieses gedichts meistens nur zwei alliterirende buchstaben vorkommen, und aptr hier den satzaccent hat, so enthält dieses wort auch die alliteration.

5) Damit der gehörige versrythmus und ein passender sinn bestehen können, so muss verndar (statt vernadar)

eng mit vanr verbunden, und, statt vera, veru gelesen werden. Vera bezeichnet hier speziell die dem fremden ankömmling, zum lebensunterhalt, anzubietende speise.

6) Die handschriften L. und S. geben das richtige aptr at fâ. Aptr hat hier den satzaccent, wie str. 2, und ist somit hier, wie dort alliterirend. Die lesart aptr fân hingegen verstösst schon gegen den versaccent und gibt keinen sinn. Vor *aptr* ist *hér* einzusetzen.

7) Forât ist, der form und bedeutung nach, folgendermâssen zu erklären. Aht bedeutet das achten auf etwas. Forâht bezeichnet das achten auf etwas, vor dem man sich zu verwahren hat. Daher das deutsche wort furcht (für füracht). Im gothischen bedeutet das adjectif forhts (f. for-ahts) den der sich gegen etwas verwahrt. Das participium pass. vom abgeleiteten verbum forahta (verwahren) wäre foraht-ts (der vor dem man sich zu verwahren oder zu fürchten hat), und das neutrum davon bezeichnet etwas gefährliches, furchtbares (vgl. engl. fright). Das neutrum forat, das man demnach forât (f. foraht-t) zu schreiben hat, drückt also etwas gefährliches oder schreckliches aus.

8) fiötur-fasti (fessel-klemmend) ist zu lesen statt fiötur-fast (fessel-fest) das jeder erklärung widerstrebt. Das masculinum fasti bedeutet klemme, bremse, nothstall, und bezeichnet das was sich plötzlich eng zusammenzieht, um das dazwischen befindliche zu klemmen, und somit zu fesseln.

9) Das neutrum hlid (deckel, thür) bedeutet auch die durchgangsöffnung, welche durch das aufmachen der thür entsteht. Da die thüre gleichsam der deckel oder das lied (vgl. augenlied) zu dieser öffnung ist, und sich darauf dreht (vrgl. varta drehung, thür, lat. porta für vorta), so hat der ausdruck die thüre drehen oder aufheben,

oder die thüre von der öffnung heben (hefia grind frâ hlidi), die bedeutung die thüre öffnen.

10) Gatstropnir ist statt gastropnir zu lesen. Gat n., wie gata f. und gâtt, bedeutet durchgang. Das sanskrit verbum trap (gr. trep und stref) bedeutet wenden, winden, und flechten. Das deutsche strop (geflecht, gestrüpp) und strobel (struwwel, geflecht), entspricht dem gr. strobilos. Von einem ungebräuchlichen nordischen stropinn (verflochten, verwachsen) kommt das als substantif gebrauchte stropnir (verwachsener hag oder verhau). Denn die nordischen als substantif gebrauchten namen auf-nir sind, ursprünglich, identisch mit den adjectiven auf-inn, da inn (früher ins, inr) sich zu nis, nir umsetzte. Gatstropnir (gangverwachsener) ist demnach hier die richtige bezeichnung und der gut gewählte namen für einen zaun der, durch das verwachsene gestrüpp, das durchgehen verhindert, oder für eine aus verwachsenen ästen gemachte scheit- und palissaden-verzäunung.

11) Leirbrimir (schlamm-schäumer) bedeutet, ursprünglich, einen von schlamm oder lava schäumenden vulcan, und dann einen schäumenden zerflossenen lavastrom. Durch limum (glieder) sind hier nicht glieder oder arme eines organischen körpers bezeichnet, sondern die wie zu äste zerflossenen, dann verhärteten und verglasten lavaflussarme.

12) studdan; stydia heisst feststehen machen, stützen, nicht allein von unten festmachen, sondern auch von der seite befestigen.

13) Statt gifur reka (sie vertreiben die heftigen) ist, nach einer besseren lesart, gifurrekar (wildvertreibende) als composition, wie sokn-diarfir (angriffskühne) zu lesen. Gifr-rekar bezeichnet hier, als epi-

theton, die wachthunde welche, mit wuth, die fremden abtreiben.

14) Statt der lesart gorda der abschrift C ist varda, und statt fyri löndin lim, fyri lönd ok lim, zu lesen. Lim ist der acc. singular, während str. 19, lönd öll ok limar im nom. pluralis steht. Limr (ast) bedeutet den ast welchen man zur bezeichnung der gränze (vgl. gr. limen hafen, als gränze der fahrt; lat. limen thürpfosten) hinlegte; (vgl. stockr stamm, als gränze, und stein, felsstück als gränzbezeichnung); dann bezeichnet limr auch den aus abgehauenen ästen gemachten gränzzaun (vgl. lat. limes). In dieser bedeutung entspricht es dem ausdruck kiörr (sträucherwerk als warnzeichen); deswegen setzt auch die handschrift E, statt lim, hier kiur, was offenbar eine beigeschriebene erklärung (epexegese) des wortes lim sein sollte, und dann dafür in den text der handschrift E hinein gerathen ist.

15) Statt des gewöhnlichen einn und annar steht auch bisweilen (vgl. str. 16) annarr und annarr, zumal wenn bloss von zwei dingen die rede ist, wie auch im lateinischen, statt unus et alter dann besser alter et alter steht.

16) Wenn man bedenkt dass die, im gedicht gegebenen antworten, sich, stets, nur auf das direkt gefragte beziehen und beschränken, so ist es wahrscheinlich dass ef þu vilt þat vita nicht auf die erste, sondern auf die zweite hälfte der strophe zu beziehen ist, so dass es eigentlich heissen sollte: wenn du auch das noch wissen willst, so vernimm auch noch dass 11 wachten sind, etc. Dasselbe wäre denn auch strophe 18 anzunehmen. Doch ist, in beiden stellen, zu dieser annahme keine dringende nothwendigkeit vorhanden.

17) Das verbum eru (sind, bestehen) ist in den vers einzurücken 1) weil hier das verbum den sinnaccent hat,

und 2) weil der rhythmus diese verlängerung des verses erheischt.

18) missvefni. Das stoffthema mita bedeutet, ursprünglich, schlagen (schmeissen), dann abschlagen, theilen. Daher ein älteres mit, welches theil und dann hälfte bedeutete. Ich gehe mit heisst eigentlich ich gehe als hälfte neben einem oder hinter einem (vgl. gr. meta, neben, mit, nach). Der alte gothische dualis misso bedeutete mit einander, nach einander, und gegenseitig nach einander, das heisst alternirend. Das norränische â mis (schlagweise, alternirend) drückt die abwechslung aus, so dass mis-svefni den wechselweisen alternirenden schlaf bezeichnet. Das abwechseln neben einander ist aber für den einen, der temporär ruht, im vergleich mit dem andern, der mit ihm abwechselt, ein unterbleiben, ein ausfallen, ein fehlen, und somit ein mangel, ein verlust. Daher bedeutet goth. miss (fehlerhaft) auch bös, missadeds (fehlerthat) bezeichnet die missethat; missaleiks (misgleich) heisst mangelnd der gleichheit, ungleich, und althochdeutsch missan bedeutet missen, ermangeln, verlieren.

19) Statt ok kemsk ist nothwendig inn kemsk zu lesen, da es sich hier, wie in der strophe 15, nicht um das herbei kommen, sondern um das hineinkommen handelt. Das ursprüngliche inn ist aber fehlerhaft in um, und um, alsdann in ok verschrieben worden.

20) Die richtige lesart vegn-brâðir (kampf-beuten) ist folgendermâssen zu erklären. Das femininum brâð bedeutet jagdbeute (f. wildpret) und die dadurch gewonnene speise (altd. brâte, fleisch, braten). Da solche speise in dem der sie geniest kampflust (vegn für vegin) erzeugt und befördert, so hat vegn-brâd (kampfbraten) den

sinn von kampfeslust und kampfesmuth erzeugendes und unterhaltendes fleisch.

21) Viðofnir ist zusammengesetzt aus viðr (baum, wald) und ofnir. Ofnir (vafnir, fafnir) gehört zum stoffthema vafa (vaga, weben, bewegen). Dazu gehört auch sansc. agnis (für vagnis, bewegt, wabernd, feuer, lat. ignis, lith. ugnis, goth. oghns für ofen, deutsch ofen). Vom altgermanischen ogn (feuer) stammte ein adjectif ognins (feurig, brennend), welches, im altnordischen, zu ofinn (feurig, brennend), und dieses zum substantif ofnir (s. num. 10) geworden ist. Viðofnir bedeutet demnach der im wald brennende oder der brenner im walde.

22) Statt er breiðisk um (der sich ausbreitet) muss er birðask af (der von dem erglänzen), aus folgenden gründen, gelesen werden: 1) der laubbaum (barr) von dem hier die rede, ist der baum den Windkalt vor sich aus der ferne sieht, also ein in der nähe, in oder an der burg stehender baum; denn Windkalt sagt þat barr (dieser baum da, oder hier). Dieser laubbaum bei der burg ist also nicht, wie man geglaubt, der weltbaum Yggdrasill, der sich über alle länder ausbreitet (breiðisk). 2) Die manuscripte E und G haben nicht die lesart breiðisk, sondern breiðask, welches, als pluralis, sich nicht auf den singularis barr, sondern auf die plurale lönd ok limar bezieht. 3) Da er breiðask auf lönd ok limar bezogen aber keinen sinn gibt, so hat man es, um es auf barr beziehen zu können, in breiðisk umgeändert. 4) Damit aber das auf lönd ok limar sich, in wahrheit, beziehende verbum, einen sinn bekomme, ist aus dem sinnlosen breiðask die richtige lesart birtask (erglänzen) herzustellen, und zu übersetzen, wovon (er af) erglänzen (birtask) alle länder und gränzen. 5) Als accu-

satif plur. genommen, wäre übrigens limar grammatisch schwer zu rechtfertigen (vgl. indessen den acc. plur. vættar). 6) Aus birtask af ist breiðask of und breiðaz um leicht, wiewohl falsch, umgeändert und verschrieben worden.

23) Statt mimameiðr ist, nach der bessern lesart einiger manuscripte, munameiðr zu lesen, aus folgenden gründen: 1) Mimi als name, schwacher form, kommt nirgends wo anders in der mythologie vor, und ist, sprachlich, nicht zu deuten; denn dass es mit dem namen, starker form, Mîmir (für Mihmir, Migmir, Besprenger) nicht identisch noch verwandt sein kann, geht schon daraus hervor, dass wir hier, bei der sommerlichen burg der Menglöd ganz aus der Iotnenwelt heraus, zu welcher ja Mîmir gehört, in die heitere warme sonnige Asenwelt versetzt sind. 2) Für die lesart Munameiðr (gelüsten-holz) spricht der ausdruck barr (laubholz, belaubter lustwald), wodurch immer ein sommerliches gehölz, das zur lust, wonne und minne einladet, bezeichnet wird. Der wald, in dem Freyr und Gerdur die liebeswonne geniessen, heisst Barri (der laubholzene). Der baum in der burg der liebesgöttin Freyia heisst hier passend der lüste oder liebesgelüsten-baum (muna-meiðr).

24) Statt hvat af môði ist, nach der bessern lesart der handschrift E, hvat-af mœði (für mödi) zu lesen. Mœði (ermattung) hat hier die bedeutung von verderben und tod; denn das ominöse wort tod wird, in der epischen sprache, gern vermieden (vgl. Vafthrudnismâl 55), und durch die mildernden ausdrücke ekki (trauer), mœði (ermattung) und auch wohl durch miötudr (zugemessenes loos), etc., ersetzt.

25) Der text der 22. strophe bot bisher die grössten schwierigkeiten dar, die man, einerseits, wegen mangel

an auswahl von lesarten, nicht im texte beseitigen, und, andererseits, wegen unvollkommenen verständnisses des ganzen, durch conjektur im einzelnen, nicht zu bessern vermochte. Der grosse widerspruch der hervorgeht aus flær ei eldr (das feuer verbrennt nicht) und skal á eld bera (man muss im feuer verbrennen) verschwindet aber, wenn man es so erklärt: 1) Dass der lüstebaum (Munameiðr) so feurig glühend ist dass ihm kein anderes feuer etwas anhaben kann (nach der ansicht dass nur das kräftigere das schwächere verzehrt), dass aber 2) die früchte dieses sonst unverbrennbaren brunst- und feuerbaumes verbrennbar sind durch die weit grössere brunst der mannsüchtigen weiber. — Die richtige lesart aldnum ist abgekürzt aldn̄ geschrieben worden, welches dann zur falschen lesart aldyn veranlassung gab.

26) Kyllir (schlauch, sack) ist hier in der bedeutung gebärmutter zu nehmen. Die lesart keli, obwohl anderweitig unbelegt, ist nicht geradezu abzuweisen. Das wort scheint ein neutrum zu sein, verwandt mit kylr (sack). Kelisiukar oder kyllisiukar sind gebärmutterkranke, wahrscheinlich mannssüchtige weiber. In fyr kyllisiukar bedeutet fyr nicht für, im sinn von zu gunsten der weiber (um sie zu heilen), sondern wie lateinisches pro ist es distributif zu nehmen, mit der bedeutung, dass für die einzelnen weiber, einzelne früchte, an ihnen zu verbrennen sind.

27) þess scheint hier die bedeutung von þessvegs (auf diese art, durch diess mittel) zu haben. — hverfa steht für hverfa af lîfi, vom leben abbeugen, sterben, zu grunde gehen.

28) Statt der lesarten þeir, þær, þer, ist þau'r für þau er zu lesen. þau (plural von þat) bezieht sich auf die aldni (früchte) welche auf diese weise (þess) vernich-

tet werden (hverfa), und zwar ausserhalb der Freyiaburg (utar), sie die (þau er), wenns möglich wäre, vernichtet werden sollten (skyli) innerhalb derselben (innar), das heisst am Lüsteholz (Munameiðr) selber und mit ihm.

29) Miötuðr; — vom stoffthema mita (schlagen, abschlagen, theilen, s. oben num. 18; vgl. goth. maita, lat. meto) bildete sich, ursprünglich, ein nomen fem. mitvâ (getheilte, mitte), und von diesem stammte ein altes unbelegtes verbum mitva (zutheilen, zumessen), dessen participium pass., ursprünglich, mitvads (abgetheilter) gelautet haben mag. Dieses participium bekam, in der norræna, die regelrechte form miötuðr (abgetheilter sc. aldr lebensraum) mit der bedeutung abgeschnittener lebensraum, das heisst tod (s. oben num. 24). So wie das ist sein tod auch bedeutet das ist das mittel was seinen tod bewirkt, so bezeichnet der ausdruck miötuðr Heimdallar (Heimdals tod) die wurfwaffe womit Heimdall getödtet worden ist; und da dieser gott durch einen kopf (kugel) tödtlich getroffen wurde (s. Fascination de Gulfi, p. 276), so bezeichnet der ausdruck Heimdals tod, poetisch, den kopf. Auf gleiche weise bezeichnet miötuðr, in unserer stelle, das magische mittel, wodurch der untergang des Munameiðr bewirkt werden kann. Dieses mittel (nämlich die brunst der mannssüchtigen weiber, welche die geringere brunst des Lüsteholzes zu verzehren im stande ist) befindet sich nicht im himmel, sondern bei den menschen (með mönnum). Die lesart der handschriften sâ er hann miötuðr (das ist derselbe oder der bekannte tod) gibt keinen sinn; es ist daher einfach hann in hans umzuändern, und hans auf den munameiðr zu beziehen, im sinn von: das ist der tod desselben.

30) Es ist kein grund vorhanden die starke form veðrglasir, welche einige handschriften bieten, gegen die schwache form veðrglasi zu vertauschen. Veðr heisst wetter im sinn von wetterleuchten, blitz. Veðr-glasir (wetterglänzer) ist hier ein passender epithetischer name des Viðofnir (s. n°. 21), da dieser goldene feuerhahn (das symbol der liebesbrunst) wie ein glanzpunkt auf dem brennenden Lüsteholz (munameiðr) stehet, und wie ein blitz weit hin leuchtet.

31) Die lesart minni (kleinere) der handschrift E ist die richtige. Durch minnikvistum (kleinere äste) sind, episch, die höheren äste bezeichnet, welche gegen die baumspitze zu, an länge immer mehr abnehmen. Der hahn Viðofnir sitzt auf den oberen (kleineren) ästen des lüsteholzes (Munameiðr).

32) Die unüberwindlichen schwierigkeiten, welche diese halbstrophe bisher dargeboten hat, lösen sich, wenn man die sinnlose lesart orof saman in die richtige ôrofnaðan (unzerstört) bessert, und die halbstrophe so erklärt: ihn (hann) den Munameiðr, den durch feuer unzerstörten (unzerstörbaren) baum (ôrofnaðan), bedrängt (þröngr) indess, mit einzigem (alleinigem oder vorzüglichem) leid (ekka, tod, todesgefahr), der, am ende der tage, alles verbrennende Surtur, welcher ihn alsdann verzehrt, als seine speise (sina mötu, acc. plur. von matir). Das Surtur feuer ist also dem baum, beim weltbrand, sicher verderblich; verderblicher, als es das brunstfeuer der männersüchtigen weiber seinen früchten je sein wird.

33) Da das wort Loptr den hauptaccent im halbverse und folglich auch die alliteration besitzt, so ist, um ein mit L anlautendes correspondirendes wort auch in der ersten vershälfte zu erhalten, statt des sinnlosen hæva-teinn, richtig Lævateinn zu lesen. Læva ist aber der genitif plur.

von læ (schaden, feuer-schaden, feuer). Lævatein (schädenzein) ist, wie der schädliche mistiltein, ein tödtlicher zein, oder wurfspiess.

Das germanische unterscheidet das masculinum der luft (goth. luftus, luftzug, wind) vom feminin die luft (lat. aer; norr. lopt. n). Diese wörter gehören zur wortsippe LaGH (leicht sein, sansc. lagh, lat. levis) und sind, der form nach, passive participien in der bedeutung leicht, luck, locker, flackerig. Sie bezeichnen den wind (goth. luftus, norr. loptr, deutsch der luft) und dann die luft (norr. lopt) als flackerig. Da nun aber der flackerige wind mit der flackerigen feuerflamme (norr. logi) analogie hat, so tauschen manchmal, in der epischen sprache, der wind und die flamme ihre epithetischen namen gegenseitig aus (s. Alvismâl). Darum bezeichnet hier loptr (flackeriger) nicht einen windgott, sondern den feuer-dämon Loki (Schlüssig) der, ursprünglich, identisch war mit dem flammendämon Logi (s. Graubartslied, s. 9.)

34) Statt des unerklärbaren runn ist einfach runu (datif sing. von runa) zu lesen. Runa bezeichnet hier die gefährtin, freundin, als rathgebende, geheimnisse mittheilende.

35) Sægiarns ker; — ker goth. kas (kar, gefäss, kiste) bezeichnet hier eine waffenkiste (vapnker), die in der behausung des frostthursen Sægiarn (meerliebend) untergebracht worden war, das heisst in der arktischen wintersee versenkt lag. Sægiarn ist der vater der Sînmâra (altmähre). Dieser name ist zusammengesetzt aus sîn (alt, sansc. sanâ stets, lat. senis greis, lit. senas alt, goth. sinista ältester, deutsch sînflut alte fluth, sîngrün ewiggrün) und mâra (mähre, stute, läufige hure), so dass er eine stets brünstige riesentochter bezeichnet, ähnlich

dem nächtlichen mahr, der in pferdegestalt als hengst nachts herumschwärmt, den beischlaf suchend, und als incubus den schlafenden das alpdrücken (fr. cauchemar) bewirkt.

36) niarðlâsar. — die slavische Vanengöttinn Nirthus (f. Vnirdus), die frau und schwester (da bei den Slaven adelphische ehe bestand) des Nerthus (Niördhr), wurde auch bei den baltischen Sveven (Slaven, Slavo-Germanen) unter dem namen Nerthus verehrt (s. Le Message de Skirnir, p. 28). Die scandinavischen Goten, weil sie die schwesterehe nicht duldeten, nahmen die Nirthus (Niördr) nicht eben so wie ihren bruder Niördr, in ihre religion auf. Sie war ihnen aber als erdgöttinn (Iörð) unter dem namen Rindur (für Vrindus, Niördhr) bekannt, und ihr früherer namen Niarð erhielt sich als bezeichnung der erde, welche, als fest, nicht wankend, zum symbol der festigkeit ward. Deswegen dient in der poesie der ausdruck niarð, wie der von iörð, um das erdfeste, gewisse, solide zu bezeichnen. So wie iarðfast (erdfest) gründlich, gewiss bedeutet, so sagte man auch dafür niarðfast. Niarð-giörd (erdgürtel) bezeichnet den festen gürtel des Thôr, und niarð lâs (erdschloss) bedeutet hier das feste, sichere schloss.

37) Aurglasir (schlammglänzer) ist der in der sonne glänzende, mit eis bedeckte gefrorne wintersee des arktischen meeriotnen Saegiarn, in welchem dessen tochter Sinmâra hauset, und ihren schatz birgt. Die Sinmâra wird deswegen hier genannt eir aurglasis (des schlammglänzers friedsame). Denn eirar (friedsame) werden, im gegensatz zu den kampflustigen, aufregenden, verwundenden Valkyrien, alle friedlichen, beruhigenden, heilenden, selbst iotnischen, mädchen und frauen genannt.

38) Liâ bedeutet nicht sichel, sondern sense. Hier

bezeichnet dies wort metaphorisch die sensenförmige gerade feder, also nicht eine sichelförmige, bogenartige schwanzfeder, sondern eine gerade sensenförmige schwungfeder aus den flügeln des hahns. Da liosan liâ ganz unbestimmt ohne das bestimmtere demonstrativum hann (diese) steht, so bezeichnet es hier irgend eine der glänzenden schwungfedern des hahns.

Die hahnenfeder gilt hier, wie anderswo oft, für ein zaubermittel. In der magie bewirkt nämlich die hahnenfeder die magische kraft vermittelst welcher, in liebesangelegenheiten, alle hindernisse, welche dem liebhaber sich entgegenstellen, beseitigt werden können.

39) Luðr ist ein aus rindsleder gemachter balg, sack, oder beutel, so wie meis einen aus bocksleder verfertigten sack bedeutet (s. Graubartslied, s. 67). Grosse, aus ochsenhäuten gemachte, mit luft gefüllte, zugenähte säcke dienten, im alterthum, gleich schwimmblasen, als rettungsmittel, um bei schiffbrüchen das schwimmen zu erleichtern (s. Fascination de Gulfi, p. 188). Lederne herabhängende beutel oder säcke wurden auch angeheftet unten an das hölzerne gestell (stedr), worauf die beiden mühlsteine lagen, die durch die drehstange (möndull) herumgedreht wurden. In diese beutel fielen, von den steinrändern herab, und durch die nabe, die gemahlnen körner oder das mehl.

Luðr bedeutet auch noch die sackpfeife oder den dudelsack, welcher, früher im norden, wie noch heute bei den bergschotten, zur kriegsmusik verwendet wurde (vergl. þytr und dudel).

In unserer stelle bezeichnet luðr entweder den ledernen schlauch, oder köcher (koffer, fr. coffre, mitteld. koben, aus lat. cophinus), worin man die pfeile und bolzen verwahrte, oder den ledernen beutel, welchen die

zauberer und zauberinnen an ihrem gürtel trugen, und worin sie allerlei zaubermittel und zauberinstrumente aufbewahrten (s. Edda Sæmundar, Havniæ III, p. 4), wie noch heute die zauberer der rothhäute ihren medizinbeutel, und die finnischen schamanen ihren zaubersack am gürtel tragen.

40) Völum; — vala, welches mit sansc. våra, våla (schweifhaar), mit altd. wâla (wedel) und lith. valas (rossschweif) verwandt ist, bedeutet eigentlich behaart, bebuscht, dann strauch, und bezeichnet hier, metaphorisch, die flügel des hahns, welche mit ihren fächerartig ausgebreiteten schwungfedern (cf. veli, vogelschwanz), wie sträuche, mit ihren ausgebreiteten zweigen, sich ausnehmen.

41) Da der sinnaccent in der zweiten vershälfte auf lengi liegt, und dieses wort demnach auch den alliterirenden buchstaben enthält, so muss auch in der ersten vershälfte, damit die correspondirende alliteration bestehe, statt des bisherigen Hyr, Hlyr (Glatt, Leer) n. gelesen werden. Hlyr (angels. hleor, engl. leer) gehört zur selben wortsippe wie lat. glubere, gr. glufo, engl. cleave (abstreifen, glätten, leeren). Ein älteres hypothetisches kliuvars (glatt, leer) entspräche dem gr. glafuros, dem lat. glaber, dem engl. clever (glatt). Das neutrum hlyr (f. hliuver) bezeichnet den backen als den glatten, im gegensatz zu dem bärtigen, rauhen kinn. Dann bedeutet es die zwei leeren glatten seiten eines gegenstands. In unserer stelle scheint hlyrr ein masculinum zu sein in der alten bedeutung von leer, menschenleer. Eine weitere bestätigung, dass Hlyr hier die bedeutung leer habe, könnte man darin finden, dass dieser saal auch auðrann (was man möglicher weise durch öde-haus erklären könnte) genannt wird. Mir scheint es

aber wahrscheinlicher, dass auðrann, gleich auðsalr, den pracht- oder reichthums-saal bezeichnet.

42) In lengi mun bifask (er wird lange erbeben) hat lengi hier, wie anderswo öfter, die ironische bedeutung von spät, ewig, so dass es aussagt: er wird ewig zeit haben vor der spitze zu beben, weil diese spitze ihn lange nicht oder nie treffen wird.

43) â Brodds oddi bifask; — Surtur, der herr der feuerwelt (Muspill, weltverderber), der am ende der tage alles verzehren wird, bedroht unaufhörlich auch die götterwohnungen des himmels, mit der ungeheuren spitze (odd) seines flammenfeuers. Diese spitze ist stets gegen die schliesslich zu verzehrende welt gerichtet. Deswegen heisst es, dass Surtur an der äussersten, gegen die welt hineinragenden spitze von Muspill sitzt (s. Fascination de Gulfi, p. 80), nicht um sein eigenes feuerland gegen äussere feinde zu schützen, sondern um die ihm feindliche menschen- und götterwelt zu bedrohen. Diese feurige landspitze von Muspilheim hiess wahrscheinlich Brodds oddr (Brodds spitze), und Broddr (gespitzt) ist wahrscheinlich entweder der name des feuerschwertes des Surtur, oder sogar ein epithetischer name dieses weltverbrennenden (sansc. djagad bhakchaka, weltfressenden) feuergottes selbst.

44) Statt âsmaga ist âsmagna zu lesen. Dieser genitif ist nämlich abhängig von þat. Asmagn wie âsmegin bedeuten hier âsische göttliche kunstfertigkeiten, welche bei den dvergischen und alfischen künstlern immer eine göttliche âsenkraft voraussetzen.

45) Die namen der meist dvergischen künstler, welche die innern wunderwerke der Freyiaburg geschaffen, und in dieser strophe, zwölf an der zahl, aufgeführt werden, sind schwer in ganz richtiger form herzustellen und deswegen auch schwer zu erklären.

Der name Unni (wonnig) bezieht sich, meiner ansicht nach, auf die wonne des Freyiasommers.

Iri (für îfri, cf. îring[1] für iöfuring, sohn des ebers) erinnert an die sonne, die, als wilder kämpfender eber (thrandr) symbolisirt, und dem sonnengott Freyr geweiht, auch ifr-rödull (eberröthel) hiess (vgl. Fascination de Gulfi, p. 341).

Barri (laubig) bezieht sich auf das laub des Freyiasommers.

Auri (kothig) ist das gegentheil von þorri (dürr), dem symbol der trocknen, hartgefrornen winterzeit.

Varr (vorsichtig) ist der bedachtsame künstler, der die wunderwerke der Freyia zur vorsicht und zum schutze dieser göttin schafft.

Vegdrasill (wegläufer) ist der behende bote der Freyia, auf den wieder gangbaren sommerwegen.

Dori (schläfrig) ist der die sommerhitze meidende, im schatten weilende und ruhende zwerg.

Uri (feucht) ist der den sommerlichen morgenthau bewirkende zwerg.

Dellingr (für Dögulingr, sohn des kleinen tags dögull), ist der lichtalfe des grauenden dämmernden sommertags.

Atvardr (speisewirth) ist der, im dienste der Freyia stehende, den fruchtertrag des jahres als speise den menschen vorlegende, wirthliche genius.

Liðskialfr (leutschirm) ist der den menschen laubhütten zur sommerwohnung, zum schirm und schatten schaffende künstler.

[1] *Iring* (ivring, Rîgr) der sonnengott ist nicht zu verwechseln mit *Earing* (Èrich sohn des *schwerdts*), dem kriegsgott *Tyr*. Erichstag ist gleichbedeutend mit *Tysdag* (Diestag, dinstag).

Loki (schlüssig) ist der, durch kunstfertigkeit aller art ausgezeichnete Loki (vgl. oben num. 33) oder Loptr.

46) þioðmæra (volksberühmte) als epitheton bezeichnet hier eine im volke, oder bei jedermann, berühmte, allerwelts erlauchte jungfrau und göttin. Das wort ist zusammengesetzt wie þioðvarta (allerweltswarze, allerweltssäugamme), welches der name ist einer der dienerinnen Freyias (s. num. 50).

47) Da in der zweiten hälfte dieses verses lengi den sinnaccent und folglich die alliteration hat, so muss auch in der ersten hälfte ein alliterirendes wort stehen, und also, statt des unerklärlichen hyviaberg, Lyfiaberg gelesen werden (vgl. oben num. 33). Lyfi, altes starkes masculinum, gebildet wie vili, bezeichnet, wie das spätere abstraktere lyf, das heilmittel. Lyfiaberg bedeutet also Heilenberg (Heilmittelberg).

48) Svikum ok sâri gaman. Gaman bedeutet, im allgemeinen, wie altfranzösisches soulaz (lat. solatium, f. sublevatium), erleichterung entweder von langweile (also speziell spiel), oder von kummer (also speziell trost), oder von schmerz, also, wie hier, speziell heilung.

Svik sind schäden und krankheiten, welche durch böse zaubereien verrätherisch (durch trug) bewirkt worden sind.

Sâr (versehrung) bezeichnet sowohl schlagwunde als geschwür.

49) Damit in der zweiten vershälfte die ursprüngliche alliteration bestehe, muss, statt ârs, hârs gelesen werden. Die lesart hârs sôtt (haarkrankheit), welche mir diplomatisch und exegetisch richtig scheint, bezeichnet hier, ohne zweifel, den, schon im alterthum, bei Slaven und Germanen, vorkommenden, weiblichen weichselzopf (wichtelzopf, s. Grimm, Myth. 2, p. 442), welchen

man dem bösen einfluss haarverwirrender geister (wichte) zuschrieb.

50) Die in dieser strophe vorkommenden namen erkläre ich folgendermassen:

Hlîf (schutz) bezeichnet die heiljungfrau der Freyia, welche gegen die schädlichen zaubereien und metereologischen einflüsse, welche die krankheiten erzeugen, schutz gewährt.

Hlîfþursa (Thursenschutz) ist die, von der Freyia für sich gewonnene thursenjungfrau, welche, wegen ihrer iotnischen abkunft, höhere zauberkraft besitzt, und desshalb die zauberischen einwirkungen zu beschwören und zu bekämpfen im stande ist.

þioðvarta (volkswarze); — varta (warze) ist die in eine spitze auslaufende brusterhöhung des weiblichen busens. Daher der deutsche name warzloff (warzlauf) womit ein spitz zulaufendes netz bezeichnet wird. Hier bedeutet dies wort die brustwarze der säugamme, aus der schwache wesen, mutterlose kinder nahrung und kraft saugen. Die composition þioðvarta (allerweltswarze) zeigt an, dass hier nicht von der speziellen mutterbrust, sondern von der jedem fremden kinde gereichten ammenbrust die rede ist (vgl. þioðmæra, n°: 46). Volkswarze ist der passende name der hilfjungfrau der Freyia, welche hülfreiche ammendienste den armen kindern gewährt.

Biört (prächtige), welche mit dem deutschen Berhta (Berta) identisch ist, bezeichnet die spezialisirte, von der heilgöttin Bertha (Freyia) abstrahirte götterkraft (sansc. çakti) und, hier, als dienerin (attribut) dieser gottheit, die personificirte lichtkraft der Freyia. Biört ist eine heiljungfrau, welche ursprünglich das heitere, warme,

wohlthuende sonnenlicht, im dienste der erlauchten herrin Freyia, darstellte.

Blið (freundliche) ist, wie Biört, ein von der Freyia abstrahirtes, und als ihre dienerin dargestelltes attribut. Die ursprünglich vanischen (slavischen) lichten sonnengottheiten Niörðr, Freyr und Freyia hiessen vorzüglich die freundlichen gottheiten, blið goð (s. s. 14).

Bliðr (freundlichkeit) ist der abstracte name der die freundliche natur der Freyia speziell, und personificirt als deren dienerin, darstellt.

Frið (lieblichkeit) ist, gleichfalls, der abstracte name um die liebliche, friedliche, hülfreiche natur der Freyia, im gegensatze zu der unliebsamen, unfriedlichen, schädlichen natur anderer mächte und gottheiten zu bezeichnen.

Eir (für Eri) bedeutet ehre, rücksicht, und schonung aus rücksicht, oder milde; eira (angels. ârian) bedeutet mild, schonend behandeln. Eir ist, wie menglöd (s. s. 15), ein allgemeiner epithetischer name der frauen (s. n° 37), welche, im gegensatz des hartherzigen, schonungslosen mannes, milder natur sind. Hier bezeichnet Eir (milde) speziell die dienerin der Freyia, welche die durch krieg erzeugten wunden und schäden, mit milder ärztlicher hand, heilt (Fascination de Gulfi, p. 106).

Orboða (Urbête, Urbühr); — der name ist zusammengesetzt aus or (ur, ursprünglich, erst) und boða (gebotene, und angebotene gabe, von bioða (bieten). Orboða ist das erstlingsopfer, das man der gottheit, die den feld- und viehertrag gegeben, darbringt; dann die abgabe, die man an den herrn und besitzer, als dem gründer des besitzthums abgibt. Hier bezeichnet Orboða das personificirte recht der göttin Freyia an das opfer der menschen, für die ihnen erwiesenen wohlthaten im feld- und viehertrag und

im häuslichen liebes- und eheglück (vgl. die personificationen Syn, Hlin, Snotra, Gnå, in Fascinat. de Gulfi, p. 296, 297).

51) Den ausdruck blôta (opfern), der mit blut durchaus nichts gemein hat, habe ich schon früher (s. Les Gètes, p. 47, 274) folgendermåssen erklärt: Goth. bleiths, norr. bliðr und blauðr bedeuten weich, mild, freundlich, im gegensatz vom harten, hartherzigen. Davon sind abgeleitet die schwachen verba goth. bleithian (sich mildthätig, liberal beweisen) und goth. blotan (hingeben, opfern, weihen), altd. plozzan (opfern), d. plotzer (opfermünze). Verwandt hiermit sind das skuto-getische pleistus (participium pass. für pleit-tus, geopfert, geweiht); der name Pleistorus (für Pleistovarus, schützer der geweihten, s. Herodot IX, 119) und der gothische abstracte name Gebeleitsis (für ga-bleistis, weihe, segen), der ein epithetischer name des gottes Zalmoksis (Skalmoskis) war. Vom germanischen blid bildete sich das abstracte blidith (engl. bliss und bléss), und davon das abgeleitete angelsächsische verbum blétsian (engl. bless, segnen).

52) Der mangel 1) an der gehörigen länge, im ersten halbvers, 2) an gehöriger correspondirender alliteration, und 3) an einem zum sinn erforderlichen verbum, beweist dass hier ein alliterirendes verbum, und zwar das zeitwort biarga ausgefallen ist. Es muss also sumar hver biarga als richtige lesart restituirt werden. Sumar hver (einige jede) steht für sumar ok hver (engl. some and one) und bedeutet alle und jede, oder jede einzelne.

53) Lattu hlið rum (lass du der thüröffnung raum) bedeutet lass den durchgang (hlîd, vgl. n° 8) offen, oder frei sein, um zu sagen: öffne die thür.

54) Das adverbium langt (lange) drückt hier aus dass

der fremde zugleich auf langem weg und nach langer zeit, wieder angekommen ist.

55) iarteikn steht abgekürzt für iarðteikn (erdfestes, sicheres zeichen [s. nº 36], welches hier beglaubigendes zeichen, wahrzeichen (beweis der wahrheit) bedeutet.

56) Statt der lesarten lyfia und liufu der handschriften, ist liûfa (der geliebten) zu lesen, weil Menglöd warscheinlich hier ausdrücken will, dass sie wünsche ihr berg möge, von nun an, dem namen und der sache nach, Geliebtenberg in wahrheit genannt werden.

57) In die letzte halbstrophe hat sich das einschiebsel nû þat varð at (nun geschah dass) darum eingeschlichen weil man statt er ek æ valit hefik (was ich immer gewünscht habe) fälschlich, er ek æ vætt hefi (was ich immer gehofft habe) las, und um das dass (at) in at þu ert aptr kom inn (dass du bist wieder gekommen) zu erklären, man nû þat varð in den text schob, wodurch die theile der strophe überzählig wurden. Die richtige lesart valit habe ich aus der verdorbenen lesart vælt der handschrift E erschlossen, da vælt (wofür man später vætt setzte) fälschlich aus valit entstanden ist.

58) Eru (sind) ist nothwendig wieder in den text einzusetzen, um den vollen satz zu bilden, und um den bisher nur dreisilbigen, also unvollständigen, halbvers, dadurch rhythmisch zu vervollständigen.

IV. ÜBERSETZUNG.

Vielgewandt's Sprüche.

1.

Vor den zäunen draussen sah Er heraufkommen
Thursenvolks gefolge.
Vielgewandt sprach :
« Was für ein balg ist das der an den vorzäunen steht,
« und schwankt um die gefährliche flamm'?

2.

« Wen suchst du? — oder wessen spur verfolgst du?
« oder was willst du, freundloser!, wissen?
« kehre die koth'gen pfade zurück, von dort weg;
« keine versorgung erhältst, schutzbedürft'ger! du, hier.

3.

Ankömmling sprach :
« Was für ein balg ist das, der drinnen im vorzaune steht,
« und nicht den leuten einladung beut?
« schicklicher rede baar hast, sprecher du!, hingelebt; —
« halt', drum, daheim dich, von dort weg!

4.

Vielgewandt sprach :
« Vielgewandt heiss' ich; auch hab' ich klugen verstand;
« doch nicht zur speisung milde ich bin;
« Innert der zäune kommst du, deiner lebtage, nicht;
« treib, drum, verworfner! dich dort weg.

5.

Ankömmling sprach:
« Es verlangt nach augenlust abermals den
« dem vergönnt war süsses zu schauen;
« die zäune dünkten mich zu glüh'n um goldne säle;
« hier möcht' ich an edlem mich laben.

6.

Vielgewandt sprach:
« Sag' mir, du junger! welchen bist du geboren?
« oder welcher mannen bist du der spross?
Ankömmling sprach:
« Windkalt heiss' ich, Lenzkalt mein vater hiess;
« Dessen vater war Vielkalt.

7.

Windkalt sprach:
« Sag' mir das, Vielgewandt!, was ich dich fragen möcht'
« und wünschte zu wissen:
« wer herrschaft hier hat, und waltet über
« besitz und prachtsäle?

8.

Vielgewandt sprach:
« Schmuckfrohe sie heisst, und ihre mutter gebar sie
« dem sohne von Sonnkühn;
« hier herrschaft sie hat, und waltet über
« besitz und prachtsäle.

9.

Windkalt sprach:
« Sag' mir das, Vielgewandt!, was ich dich fragen möcht'
« und wünschte zu wissen:
« wie diese gitterthür' heisst, ausser der, bei den göttern,
« kein gröss'res schreckniss zu schau'n?

10.

Vielgewandt sprach:
« Donnerschälle sie heisst; es erschufen sie drei
« von Sonnenblind's söhnen.
« zur fesselbrämse sie wird für jeden der dran fährt,
« und sie, am durchgange, aufhebt.

11.

Windkalt sprach:
« Sag' mir das, Vielgewandt!, was ich dich fragen möcht'
« und wünschte zu wissen:
« wie dieser verhack heisst, ausser dem, bei den göttern,
« kein gröss'res schreckniss zu schau'n?

12.

Vielgewandt sprach:
« Gangstruppig er heisst, und ich hab' ihn verfertigt
« aus den ästen Schlammschäumers;
« gefestigt hab' ich ihn so, dass stehen er wird
« ewig, so lange das zeitalter lebt.

13.

Windkalt sprach:
« Sag' mir das, Vielgewandt!, was ich dich fragen möcht'
« und wünschte zu wissen:
« wie die Cerberen heissen, die, scheusal abtreibend,
« wachen vor land und gränze.

14.

Vielgewandt sprach:
« Heftig heisset der eine, der andere Gierig,
« wenn du es wissen willst:
« der wachten elfe sie haben zu wachen,
« bis dass zergehen die Grössen.

15.

Windkalt sprach:
« Sag' mir das, Vielgewandt!, was ich dich fragen möcht'
« und wünschte zu wissen:
« ob jemand sei der 'nein zu kommen vermöchte,
während die angriffskühnen schlafen?

16.

Vielgewandt sprach:
« Strenger wechselschlaf ward ihnen streng auferlegt
« seit ihnen die wacht ward ertheilt;
« der eine bei nacht schläft, der andere bei tage;
« hinein da kommt keiner wenn er dort anlangt.

17.

Windkalt sprach:
« Sag' mir das, Vielgewandt!, was ich dich fragen möcht'
« und wünschte zu wissen:
« ob 's eine speis gibt die man erlangen kann
« und 'neinspringen, während sie fressen?

18.

Vielgewandt sprach:
« Kampflustbraten liegen, zwei, in Baumbrenners gliedern,
« wenn du das wissen willst;
« 's ist allein so eine speis' dass man 's ihnen vorwerf',
« und 'neinspring', während sie fressen.

19.

Windkalt sprach:
« Sag' mir das, Vielgewandt!, was ich dich fragen möcht'
« und wünschte zu wissen:
« wie dieser laubbaum heisst, von dem erglänzen
« alle lande und marken?

20.

Vielgewandt sprach:

« Lüsteholz er heisst; wenige leute das wissen
« aus welchen wurzeln er entspringt;
« er fällt nur durch eines, dessen sich keiner versieht;
« ihm schadet nicht feuer noch eisen.

21.

Windkalt sprach:

« Sag' mir das, Vielgewandt!, was ich dich fragen möcht'
« und wünschte zu wissen!
« woraus siechthum entsteht diesem herrlichen baum?
« da ihm nicht schadet feuer noch eisen?

22.

Vielgewandt sprach:

« Von seinen früchten muss man 'naus legen, ans feuer
« der muttersiechen weiber;
« so schwinden sie, draussen, die drinnen es sollten;
« das ist, bei den menschen, sein todmittel.

23.

Windkalt sprach:

« Sag' mir das Vielgewandt!, was ich dich fragen möcht'
« und wünschte zu wissen:
« wie dieser hahn heisst, der sitzt auf jenem hochbaum?
« er ganz von golde glüht.

24.

Vielgewandt sprach:

« Baumglüher er heisst, und, wetterglänzend, er sitzt
« auf des holzes kleinsten ästen;
«mit einzigem leid den unverwüstlichen drängt
« Surtur, zu seiner speisung.

25.

Windkalt sprach:
« Sag' mir das, Vielgewandt!, was ich dich fragen möcht'
« und wünschte zu wissen:
« welche waffe es gibt wodurch Baumglüher könnte
« sinken zum sitze der Hel?

26.

Vielgewandt sprach:
« Schädenspiess sie heisst; Flack'rig schuf ihn der freundin
« vor den Leichengittern, drunten;
« er liegt in Meergern's kasten bei Altmähre;
« ihn halten neun grundfeste schlösser.

27.

Windkalt sprach:
« Sag' mir das, Vielgewandt!, was ich dich fragen möcht'
« und wünschte zu wissen:
« ob der zurückkehrt der nach ihm ausfährt,
« und diesen spiess möcht' erlangen?

28.

Vielgewandt sprach:
« Zurück wohl mag kehren der nach ihm ausfährt,
« und diesen spiess will erfassen,
« wenn das, was wen'ge haben, er übergibt,
« der milden im Feuchtglänzer.

29.

Windkalt sprach:
« Sag' mir das, Vielgewandt!, was ich dich fragen möcht',
« und wünschte zu wissen:
« ob es ein kleinod gibt, das erlangen man könnt',
« und dess die bleiche heulerin sich freute?

30.

Vielgewandt sprach:

« Hintragen im schlauche du musst die leuchtende sense,
« die in Baumglühers büscheln liegt,
« der Altmähr' zu schenken, dass sie sich willig erklärt,
« die waffe zu leihen zur tödtung.

31.

Windkalt sprach:

« Sag' mir das, Vielgewandt!, was ich dich fragen möcht'
« und wünschte zu wissen:
« wie heisset der sâl, welcher umschlungen ist
« mit kundiger waberloh'?

32.

Vielgewandt sprach:

« Leer er heisset, und er wird, lange zeit,
« vor Spiesses spitze erbeben:
« von diesem prachtsâl werden, ewig, vernehmen
« die helden, den ruf bloss.

33.

Windkalt sprach:

« Sag' mir das, Vielgewandt!, was ich dich fragen möcht'
« und wünschte zu wissen:
« dessen äuss'res ich, am zaun hier, erblickt', wer erschuf
« von den As-mächten, sein innres?

34.

Vielgewandt sprach:

Wonnig, und Sonnig, Laubig, und Thauig,
Lenz, und Wegläufer,
Dürre, und Feucht, Kleintag, und Speiswirth
Leutschirm, und Schlüssig.

35.

Windkalt sprach:

« Sag' mir das, Vielgewandt!, was ich dich fragen möcht'
« und wünschte zu wissen:
« wie der berg heisst auf dem ich seh' die braut
« die weltberühmte, wohnen?

36.

Vielgewandt sprach:

« Heilenberg heisst er, und ist gewesen stets
« trost gegen zauber und wunden;
« sie gesundet — hätt' sie auch haarkrankheit —
« jede frau, die ihn ersteiget.

37.

Windkalt sprach:

« Sag' du mir, Vielgewandt!, was ich dich fragen möcht'
« und wünschte zu wissen:
« wie die jungfern heissen, die vor Schmuckfrohe's knien
« sitzen, friedlich, beisammen?

38.

Vielgewandt sprach:

« Schutz heisst die eine, die andere Thursenchutz,
« die dritte Volkswarze,
« Prächt'ge, und Geneigte, Neigung, und Friede,
« Milde, und Urbête.

39.

Windkalt sprach:

« Sag' mir das, Vielgewandt!, was ich dich fragen möcht'
« und wünschte zu wissen:
« ob sie irgend, die ihnen opfern, schützen,
« wenn's noth thut dass dies geschehe?

40.

Vielgewandt sprach:
« Jede einzeln die schützt die ihnen opfern,
« am altarheilgen ort;
« kein noch so stark schreckniss befällt die schirmersöhne;
« jedem sie helfen aus nöthen.

41.

Windkalt sprach:
« Sag' du mir, Vielgewandt!, was ich dich fragen möcht',
« und wünschte zu wissen:
« ob 's einen mann gibt, der dürft' in Schmuckfrohe's
« süssem arm schlafen?

42.

Vielgewandt sprach:
« Keinen mann gibt's der dürft' in Schmuckfrohe's
« süssem arm schlafen,
« ausser Schwipptag allein; ihm war die sonnprächt'ge
braut verheissen zur frau.

43.

Windkalt sprach:
« Auf reiss die thüren! lass das gitter sich aufthun!
« hier kannst du Schwipptagen schau'n; —
« Doch geh' hin zu fragen ob wohl noch begehret
« Schmuckfroh' meine lieb'.

44.

Vielgewandt sprach:
(zu seiner herrin)
« Hör' an, Schmuckfrohe!, ein mann hier angelangt ist;
« geh' diesen gast zu beseh'n;
« es wedeln die hunde, das haus sich aufgethan hat —
« ich denk' mir dass Schwipptag es sei.

45.

Schmuckfrohe sprach:

(zu Vielgewandt)

« Witternde raben sollen, am hochgalgen, dir
« ausschlitzen die augen,
« wenn du erlügst dass hieher von weitem gekommen
« zu meinen sälen der junge!

46.

(zu Schwipptag)

« Woher fuhrst du?, woher hast die reis' du gemacht?
« wie heissen dich deine hausleut?
« aus sippe und namen werd ich gewisslich entnehmen,
« ob zur frau ich versprochen dir war.

47.

Schwipptag sprach:

« Schwipptag heiss' ich, mein vater hiess Sonnprecht;
« auf kalte wege hierweg trieben mich winde; —
« kein mensch widerspricht dem Urdur-ausspruch,
« wenn er auch unrecht gefällt wird.

48.

Schmuckfrohe sprach:

« Nun sei willkommen!; ich hab' erlangt meinen wunsch!
« es folge dem grusse der kuss!
« unverhofftes erschauen pflegt jeden zu freuen,
« der lieb hegt für jemand.

49.

« Lange sass ich hier auf dem Liebenberg,
« harrete dein tagsende, tagsanfang;
« nun bist du, was ich gewünscht' — wieder gekommen,
« junger!, zu meinen sälen!

50.

Schwipptag sprach:

«Das sehnen hat sich bewahrt, mir nach deinem genuss,
«und dir nach meiner lieb':
«nun bleibt es fest, — theilen werden wir beide
«lebzeit und alter zusammen.

V. ERKLÄRUNG
zum übersetzten Gedicht.

(Der titel Fiölvinnsmâl übersetzt durch Vielgewandts Sprüche).

§ 1. Namen, wie alle wörter, sind bedeutsam, und haben, besonders in der mythologie, symbolische bedeutung. Odinn, z. b., heisst Stürmischer, Tyr Glänzender, Thôr Donner, etc. Wie bei den meisten wörtern in der sprache, hat sich auch, bei den eigennamen, ihre ursprüngliche bedeutung im sprachbewusstsein nachher verwischt, und sie haben nur ihre zeitweilige traditionnell gebräuchliche bedeutung bewahrt. Wer, ausser dem glossologen, weiss heutzutage noch dass das wort vater ursprünglich beschützer, dass Apollon ursprünglich sonnenfreund bedeutet? Da das wort, im gewöhnlichen sprachgebrauch, dazu bestimmt ist auszudrücken von was die rede ist, und nicht zum zweck haben kann den begriff, den der einzelne mit dem wort individuell verbindet, zu bezeichnen, so ist es für das richtige sprechen nicht nothwendig zu wissen dass vater eigentlich beschützer, und dass Apollon eigentlich sonnenfreund bedeutet. Besonders kommt es bei geschichtlichen namen nicht darauf an, deren bedeutung zu kennen, sondern blos das individuum, das dadurch bezeichnet werden soll, anzugeben. Es wäre demnach ungeschickt, z. b., den slavischen königsnamen Wenceslaus I, im deutschen durch Wenden-ruhm I, im

französischen durch Gloire-des-Wendes I, zu übersetzen. Mit mythologischen namen verhält es sich aber anders. Da sie ursprünglich symbolische namen sind, so ist die kenntniss ihrer ursprünglichen bedeutung nöthig um die an sie angereihten mythen gehörig zu erklären. So ist es, z. b., zur erklärung der auf Apollon bezüglichen mythen wichtig zu wissen dass dieser namen sonnenfreund bedeutet.

Wann dürfen nun aber die mythologischen namen in allen sprachen unübersetzt beibehalten werden, und wann ist es nöthig sie zu übersetzen? hierüber ergibt sich folgende regel. So oft die ursprüngliche bedeutung eines namens sich im bewusstsein der zeit klar und deutlich bewahrt hat, ist dieser namen, nach dem bewusstsein der zeit, in den verschiedenen sprachen zu übersetzen. So sind, z. b., die namen Saga, Lyfiaberg, Hlîf, Menglöd, Harbardr, Fiölsvîdr, etc., weil ihre bedeutung allen, die nur einigermaassen sprachgefühl besassen, bekannt war, im deutschen durch Sage, Liebenberg, Hülfe, Schmuckfrohe, Graubart, Vielgewandt, zu übersetzen. Hingegen sind die namen Heimdall, Loki, Ullr, Odinn, Thôr, etc., in allen sprachen unübersetzt beizubehalten, weil ihre eigentliche, symbolische bedeutung nicht allgemein gefühlt und gekannt war. Dass indessen viele eddische namen, die übersetzt werden sollten, auch noch heutzutage unübersetzt geblieben sind, kommt meistens daher dass die übersetzer zu wenig glossologische kenntniss besassen, um im stande zu sein, z. b., Menglöd, Harbardr, Fiölsvîdr, passend zu übersetzen. Solche namen principiel unübersetzt zu lassen, wäre ebenso pedantisch als wenn ein deutscher übersetzer der Perrault'schen märchen Barbe bleue, Chaperon rouge, etc., diese französischen namen, in seiner übersetzung, beibehielte,

statt sie durch Blaubart, Rothkäppchen zu übersetzen. Dadurch dass in den ausländischen litteraturen dasjenige was übersetzt und erklärt werden sollte, unübersetzt und unerklärt gelassen worden ist, hat man das interesse an diesen litterarischen produkten beim leser erstickt; denn wie kann man einen poetischen oder litterarischen genuss bei geistesprodukten finden, die mangelhaft übersetzt, dunkel und mysteriös dargeboten werden? was soll ein verständiger leser, der nicht norränisch versteht, bei den titeln Fiölsvinnsmâl, Grougaldr, Lokasenna, etc., sich denken? oder wie kann er einen geistigen genuss empfinden bei strophen die man ihm bietet, wie, z. b., folgende:

Hlif heisst die eine, die andere Hlifthursa,
Die dritte Dietvarta,
Biört und Blîd, Blidur und Frîd,
Eir und Orboda?

Man begreift, diesem nach, warum der titel Fiölsvinnsmâl hier durch Vielgewandts Sprüche, und warum überhaupt, in diesem gedicht, viele norränische eigennamen übersetzt worden sind. Es wäre überflüssig beizufügen dass sprüche hier allgemein gleichbedeutend ist mit ausprüche und speziell mit antworten auf vorgelegte fragen, und dass Vielgewandt, als eigennamen, vom adjectivum vielgewandt dadurch zu unterscheiden war, dass hier Vielgewandt's Sprüche, und nicht des vielgewandten sprüche gesagt werden musste.

Strophe 1 und 2.

(Anfang des lieds — der burgwächter Vielgewandt — die vorzäune der burg Freyias, mit der Waberlohe.)

§ 2. Unser gedicht ist, so wie fast alle eddischen lieder, rhapsodischer natur, das heisst es behandelt nur einen theil oder ein fragment eines grössern mythus oder my-

thencyclus, ohne auf diese weiter einzugehen, noch mit ihnen die erzählung, ab ovo, anzufangen. Zudem behandelt unser lied seinen gegenstand mit dem, allen Eddagedichten eigenthümlichen, lakonismus (s. Graubartslied, s. 27), und stellt ihn nur in den zum verständniss allernöthigsten hauptzügen dar. Hiernach erklärt es sich woher es kommt dass Vielgewandts Sprüche, wie alle eddischen lieder, urplötzlich ex abrupto, beginnen.

§ 3. Da der hauptgegenstand oder der didaktische theil des gedichts, dem allgemeinen gebrauch huldigend, in einen epischen rahmen eingefasst ist (s. s. 8-24), so hebt es mit einer auf diesen rahmen sich beziehenden, kurzen erzählung an. Diese erzählung greift aber nicht weit hinauf, und holt nicht weit aus; sie beginnt jedoch da wo, der theoretischen regel nach, jede erzählung beginnen soll (s. Graubartslied, s. 26), und hebt an mit der hauptperson des gedichts, mit Vielgewandt (s. s. 24). Da aber der dichter, unmittelbar vor anfang seines gesangs, dessen titel Vielgewandts Sprüche angegeben hat, so braucht er den Vielgewandt hier zu anfang der erzählung nicht nochmals mit seinem namen zu nennen, sondern bezeichnet ihn bloss durch Er (s. s. 49). Die rahmenerzählung führt hierauf die zweite hauptperson des gedichts, welche die rolle des fragenden zu übernehmen hat, dadurch ein, dass sie deren ankunft bei der burg meldet. So ist das gedicht, durch die einführung der fragenden und der antwortenden person, auf den didaktischen dialog gehörig vorbereitet.

§ 4. Die burg Freyias liegt auf einer anhöhe, zu der man aus der tiefe aufsteigt. Da Vielgewandt, als burgwächter, ausschaut, so sieht er, in einiger entfernung, von unten hinaufkommen einen ihm unbekannten fremdling, der aber ein häuptling sein musste, da er mit gefolge er-

scheint; sein gefolge besteht aus Thursenvolk. Odr, nämlich, nachdem er durch's schicksal von seiner geliebten Freyia getrennt worden war, wurde in den norden nach Iotnenheim geführt, wo er, als häuptling, iotnisches oder thursisches gefolge bekam. Als er, nach schicksalsschluss Iotnenheim wieder verlassen durfte, so kam er auf seiner reise, mit seinem Thursengefolge und in iotnischer tracht (als balg), in die südliche gegend, wo, ohne dass er es wusste, die Freyiaburg lag, welche entweder er gar nicht kannte, weil sie zur zeit der trennung noch nicht bestand, oder (was weniger anzunehmen ist) welche er (obgleich sie damals schon bestanden), nach seiner langen abwesenheit, nicht mehr erkannte.

§ 5. Odr, welcher, in der ihm unbekannten gegend, von unten den lichtschein der glanz- oder glasburg gesehen hatte, und davon angelockt worden war, bestieg die anhöhe, mit der hoffnung in die burg aufgenommen zu werden. Oben angelangt, sah er aber dass die aussenwerke (vorzäune) der burg mit einer waberlohe (ring von wabernden flammen) umgeben war, um die er herum taumelte, irgend einen durchgang suchend. Im alterthum, wie noch heute, pflegte man sich gegen wilde thiere dadurch zu schützen, dass man sich innerhalb eines kreises von angezündeten feuern aufhielt. Dieser reelle historische gebrauch gab der mythisch epischen poesie veranlassung dazu die waberlohe zu ersinnen, das heisst einen ununterbrochenen feuerkreis, der aus hohen, wabernden flammen (lohe, norr. logi) bestand.

Da ein solcher flammenkreis allen denjenigen, welche unberufen oder feindlich durch ihn dringen wollten, tödtlich ward, so wird hier dieser als gefährlich bezeichnet. Er musste aber die berufenen und drinnewohnenden, unbeschadet, ein- und auslassen. Deswegen nahm die poesie an

dass die waberlohe, gleich andern magischen waffen, leben, selbst-bewegung und willen, sowie das gehörige urtheil besessen habe, um berufene von unberufenen zu unterscheiden; deswegen wird sie (str. 31) kundig (vîs) genannt, die, wie wachende hunde, freund von feind zu unterscheiden wisse.

§ 6. Vielgewandt sah, von weitem, den um die waberlohe herum taumelnden fremdling, und die erzählung die, nach art der alten epik, ohne vorbereitung unmittelbar und leicht zum dialog übergeht, führt plötzlich den burgwächter redend ein. Dieser, wie zu sich selbst sprechend, doch laut genug um von dem fremdling gehört zu werden, redet zuerst von diesem, wie verächtlich, in der dritten person, sich selbst fragend :

« Was für ein balg ist das, der an den vorzäunen steht
« Und schwankt um die gefährliche flamm'? »

Dann, den fremdling persönlich anredend, frägt er ihn wen er hier suche? ob er irgend jemanden verfolge, dem er auf der spur zu sein glaube, oder ob er, als iotnischer fremdling, der hier in der sommergegend keinen freund habe, erkundigungen einzuziehen gekommen sei? Er räth ihm zurück zu kehren auf die im frühjahr kothfeuchten wege, auf denen er hierher gekommen, zumal da er, wiewohl schutzbedürftig, auf keine gütliche aufnahme im schloss (in das kein mann eingelassen wird), noch auf speisung oder unterhalt, für sich und sein gefolge, hier zählen dürfe.

Strophe 3.

(Des ankömmlings vorwurf gegen den burgwächter.)

§ 7. Da nur burgwächter die fremden zuerst anredeten, so weiss, von vornherein, der ankömmling dass der ihm zurufende der wächter der burg sein müsse. An dem äussern anzuge und der haltung desselben merkt er auch

dass derselbe iotnischer abkunft sei (s. s. 25). Da er aber noch nicht weiss dass diese burg der jungfrau Freyia gehört, und deswegen allen männern unzugänglich ist, so weiss er auch nicht dass der burgwächter, indem er ihn abweist, nur den strengen befehl seiner herrin, niemanden im schloss zu empfangen, ausführt. Er kann demnach nicht begreifen warum das gastrecht, das doch überall, sogar gegen feindlich gesinnte, als heilig erachtet wird (vgl. Vafthrudnismâl, str. 9), hier allein in diesem schloss sollte missachtet werden. Er glaubt demnach dass seine abweisung einzig und allein der rohheit des iotnischen wächters zuzuschreiben sei, welcher ohne lebensart, höfliche und schickliche rede nicht kenne, und der, weil er auf reisen nichts gelernt hat, bis zur jetzigen stunde, stets als grober ungeschliffener Iotne dahingelebt hat. Deswegen glaubt er den rohen burschen zurechtweisen zu müssen, und ihm deshalb in demselben barschen tone und mit denselben ausdrücken mit denen er angeredet worden ist, bedeuten zu müssen er sollte daheim in seiner grobheit, ungezogenheit und dummheit, als ein rechter daheimhocker (heimski), im innern der burg sich stille verhalten, und nicht fremdlinge anreden und mit ihnen in verkehr treten wollen. Daheimhocker war im Nordland gleichbedeutend mit dumm, roh und ungebildet, weil jeder nordländer der irgend wissensdurst und thatenkraft in sich verspürte, das heim verliess um, auf reisen und fahrten, in der fremde, lebensart, klugheit und politur zu erlernen.

Strophe 4.

(Selbstrechtfertigung des burgwächters.)

§ 8. Der vorwurf der rohheit und dummheit, den ihm der fremdling macht, berührt den burgwächter höchst unangenehm. Deswegen sagt er, er habe klugen verstand,

und führt als beweis dafür an, dass ihm die herrschaft den namen Vielgewandt gegeben, weil er, als burgwächter, klug und vorsichtig, und gegen fremde ankömmlinge gewandt und seinem auftrag gemäss sich zu benehmen versteht. Fiölsvinnr (für Fiölsvindr) bedeutet eigentlich Vielgeschwind; aber geschwind bezeichnet hier, wie im schweizer idiom, nicht allein physische rührigkeit, gewandtheit und schnelle, sondern auch das schnelle geistige auffassungsvermögen, oder geistesgewandtheit. Der burgwächter gibt hierauf dem fremdling zu verstehen dass wenn er nicht gastfrei und zur speisung der gäste mild (mildthätig) sei, er hierzu, durch die bestimmten befehle seiner herrin, angewiesen sei; man bedenke wohl dass aufnahme ins schloss nothwendiger weise gastfreundschaft zur folge haben müsste, dass aber gerade deswegen die verweigerung dieser gastfreundschaft an sich schon beweise dass der fremdling, wer er auch sein mag, ins schloss nicht aufgenommen werden könne, und dass er sich also gleich einem verbannten (vargr), von hinnen zu begeben habe.

Strophe 5.

(Der fremdling ist durch die glanzburg angelockt worden).

§ 9. Im alterthum pflegte man, um mauern fest, glatt und unersteigbar zu machen, dieselben durch darangelegte brennende scheiterhaufen zu verglasen. Diesem geschichtlich reellen gebrauche zufolge erdichtete die epische poesie die sogenannten glasburgen (s. Grimm, Myth., s. 781) und die mythologie ersann die glasberge (s. Mannhardt, Germ. Mythen, s. 333), welche, wegen ihrer verglasten, glatten wände, nicht allein unersteigbar waren, sondern auch ihren hellen schein und glanz weithin verbreiteten. Solch eine glas- oder glanzburg war der palast der jungfräulichen sommerlich glänzenden Freyia.

Odr, der fremdling der, als sommergott, gleichfalls von natur glanz und pracht liebte, war aus der ferne von der schimmernden ihm unbekannten glanzburg der Freyia angelockt worden. Deswegen, um seine ankunft daselbst zu rechtfertigen, sagt er dem ihn abweisenden burgwächter, dass wenn einer von weitem glanz sieht, und wenn ihm süsses (angenehmes) aus der ferne zu schauen vergönnt worden war, es ihm gelüste diesen glanz, nachmals in der nähe, besser zu geniessen. Deswegen sei er von unten herauf hieher gekommen. Er fügt hinzu dass die von weitem gesehenen goldnen säle, innerhalb der burg, einen so weit strahlenden glanz verbreiten dass in dessen widerschein selbst die äussern gehäge ihm glühend vorkommen. Es möge ihm desshalb erlaubt sein seine augen und sein gemüth an diesem so beschaffnen edlen glanze zu weiden und zu laben.

Strophe 6.

(Der burgwart frägt den fremden nach seinem namen und geschlecht.)

§ 10. Im alterthum gebot feinere sitte den fremdling, nur nachdem man ihn als gast bewirthet hatte, nach seinem namen und geschlecht zu befragen (s. Poëmes isl., p. 252). Da Vielgewandt den ankömmling nicht in die burg einzulassen und darin zu bewirthen gedachte, so brauchte er desshalb sich auch nicht nach dessen persönlichkeiten zu erkundigen. Der kluge burgwart hatte aber, aus den reden des fremdlings, herausgemerkt, dass in diesem jungen manne, wiewohl er ein iotnisches äussere habe, dennoch eine feine, edle, sinnige natur liege. Bloss um seine wissbegierde zu befriedigen, und nicht um ihn, nach burgwarts brauch, der herrschaft anmelden zu können, frägt er ihn welches denn seine eltern seien, und welchem geschlecht er angehöre. Indem der fremde, ant-

wortend, den namen seines vaters und seines grossvaters angibt, zeigt er damit an dass er zum alten geschlecht der windgottheiten gehört. Er heisse selbst, sagt er, Windkalt (s. s. 16), ein name der symbolisch aussagt, dass der ankömmling, noch in diesem augenblick, eher zu den kühlen, kalten, winterlichen winden, als zu den warmen sommerwinden, zu denen er, ursprünglich, als Oder (s. s. 16) gehörte, zu zählen ist. Sein vater, fügt er bei, sei Lenzkalt (Frühjahrkalt), der (wie dieser name aussagt) symbolische repräsentant des, im frühjahr, noch scharf blasenden windes, welcher später den Windkalt zum nachfolger, erben oder sohne hat. Der vater des Lenzkalt sei aber Vielkalt, der eigentliche frost- und winterwind, der, naturgemäss, den Lenzkalt im frühjahr zum nachkommen und sohne hat.

§ 11. Es kommt in der mythologie und epik öfters vor dass götter und helden sich, bei gewissen gelegenheiten, andere epithetische namen, statt ihrer gewöhnlichen eigentlichen wahren namen, beilegen. Diese epithetischen namen werden meistens von den göttern und helden angenommen um nicht erkannt zu werden, oder um ihr incognito zu wahren. So gibt sich Odinn bei Vafthrûdnir den namen Reisefertig (Gangradr; s. Poëmes isl., p. 244), bei Geirrödr den namen Vermummt (Grimnir; s. Message de Skirnir, p. 213, 237); und der Finnen-König Gylfi gibt sich, bei den Asen, den namen Gangbein (Gangleri; s. Fascination de Gulfi, p. 78). Diese angenommenen namen sind aber nicht grundlos und willkürlich fiktif, sondern als epithetische namen so beschaffen dass, obgleich sie zur täuschung angenommen worden, sie dennoch die personen symbolisch wahr bezeichnen, oder ihre natur aussagen. Hier ist auch der name Windkalt kein willkürlicher, lügnerischer name, sondern er bezeichnet, in

wahrheit, die natur welche der fremdling, im augenblick wo er mit dem burgwart spricht, noch besitzt. Denn der sommerwind Odr, nachdem er, nach seiner trennung von Freyia, nach Iotnenheim entführt worden war, wurde daselbst zum winterlichen wind, und trug deswegen in den wintergegenden mit recht den namen Windkalt (kalt als wind). Diesen namen hat er noch damals, als er, aus Iotnenheim durchs schicksal entlassen, bei der burg der sommergöttin Freyia angelangt ist; aber bald darauf wird Windkalt in dieser sommergegend wieder, was er früher ursprünglich gewesen, der Sommerwind (Odr), und bekommt demnach wiederum den auf den sommertag sich beziehenden epithetischen namen Schwipptag (s. s. 17).

Da Odr, zur zeit als er von Freyia getrennt wurde, den namen Windkalt noch nicht trug noch tragen konnte, so war er auch nicht dem burgwächter unter diesem namen bekannt. Wäre dies der fall gewesen, so hätte Vielgewandt den Windkalt sogleich als den Odr erkannt, hätte ihn als den geliebten sogleich der Freyia angekündigt, und die erkennungs- und begrüssungs-szene, die der dichter, seinem plane nach, auf das ende versparte, hätte gleich zu anfang des gedichts erfolgen müssen, wodurch der didaktische zweck des dichters, durch den Windkalt weitere erkundigungen einziehen zu lassen, verfehlt worden wäre.

Mit dieser strophe ist der erzählte dialog welcher die zum rahmen gehörende erzählung einleitet, beendigt. Was nun folgt, mit ausnahme der letzten strophen, welche diese nun unterbrochene rahmenerzählung wieder aufnehmen und zu ende bringen, gehört dem eigentlichen didaktischen theil des gedichts an, welcher in diesen epischen rahmen eingefasst ist. Die zwei nächsten strophen

führen die dritte person des gedichtes vor, nämlich die Freyia, auf deren mythus sich alle die einzelnen namen beziehen, worüber in dem didaktischen gedicht gefragt und geantwortet werden soll. Der nächste name, der zur sprache kommt, betrifft natürlich zuerst den epithetischen namen der Menglöd oder Freyia selbst.

Strophe 7 und 8.

(Die schlossbesitzerin Schmuckfrohe.)

§ 12. Obgleich der burgwächter zuerst den fremdling abgewiesen hatte, so bewies er doch nachher, indem er ihn um seinen namen und geschlecht fragte, dass er sich um ihn interessire. Deswegen fasste der fremdling wieder zutrauen zu Vielgewandt, und er glaubt sich nun veranlasst und berechtigt zu sein, seinerseits auch fragen zu stellen, über das was er, hinsichtlich dessen was er um sich sah, zu wissen wünschte. Es entspann sich somit der didaktische dialog zwischen dem fragenden Windkalt und dem antwortenden Vielgewandt. Die erste frage des fremdlings betraf natürlich die herrschaft im schlosse; und da Windkalt nich ahnte dass er bei dem schloss der Freyia angelangt sei, und voraussetzt dass die burg, wie andere burgen, einem herren eher als einer jungfrau gehöre, so fragt er wer der besitzer von diesem adelsitz und von den prachtsälen sei. Vielgewandt erklärt ohne rückhalt dass die besitzerin hiervon Schmuckfrohe sei, die enkelin Sonnkühn's.

§ 13. Wir haben oben (s. 15) gesehen dass Schmuckfrohe der epithetische namen der Freyia ist, dass dieser name zwar allgemein den frauen und jungfrauen gegeben wurde, weil dieselben freude an schmucksachen und kleinodien haben, dass aber dieser allgemeine name speziell die Freyia bezeichnet, weil diese den kostbaren schmuck, Brisinger-geschmeide genannt, besass, und demnach

die Schmuckfrohe par excellence hiess, ebenso wie sie die Frau (Freyia, fr. dame, fräulein) par excellence genannt wurde.

§ 14. Die mutter der Freyia wird, weder hier noch anderswo, in den mythen, dem namen nach angegeben; ihr name kann aber aus dem des vaters der Freyia erschlossen werden. Freyia, nämlich, sammt ihrem bruder Freyr und ihrem vater Niördr hiessen, die Vanengottheiten, welche bezeichnung andeutet und beweisst dass sie alle drei ursprünglich Wenden (Vanitai, von Vanen stammend) oder slavische gottheiten waren, welche von den Germano-Goten in ihre mythologie aufgenommen worden (s. s. 14). Der ursprüngliche Wenden-gott Niördr war, als Sonnen-gottheit, besonders der gott der sommerlichen fruchtbarkeit und des jahresertrags. Deswegen hatte sein ursprünglicher slavischer name Vrindus die bedeutung von Quell (s. Les Gètes, p. 248), weil, in heissen ländern, die quelle für das symbol der fruchtbarkeit des sommerlichen feuchten erdreichs galt. Dieser name Vrindus erhielt sich bei einigen wendischen stämmen, setzte sich aber, bei andern, in Vnirdus und Nirdus um (vgl. lat. ren für älteres vriens, umgesetzt im gr. nefros, deutsch niere; sansc. Vâranâsi, und hind. Benares, vgl. gr. chèn gans, und nèch schwimmen; sansc. hansa und gr. snèch; sl. vran, und norr. ravn, rabe), welcher dann später, bei den nordischen Goten, die den gott angenommen hatten, regelrecht zu Niördr wurde. Der sommerliche gott der fruchtbarkeit Niördr wurde, ähnlich wie bei den Slaven, als sohn des Svafurthorinn angesehen. Dieser name, weil zusammengesetzt, ist als ein späterer epithetischer name des alten sonnengottes zu betrachten. Ursprünglich hiess aber die männliche sonnengottheit Svalia (sonnig, sansc. svalya; gr. helios, für

safelios; vgl. lat. sol; f. svali; norr. sôl; svalinn, sonnenschild; svala [für slav. svalava, sonnige], schwalbe), welchen namen die Slaven in slavi umsetzten (cf. Vrindus und Vnirdus), und sich nach diesem ihrem hauptgotte und urahn slavine (sonnige, sonnenkinder) nannten (s. Chants de Sôl, p. 185). Da man später die sonne als gestirn von dem gott Sonne, der es ursprünglich in sich concret personifizirte, lostrennte und unterschied, so gab man dem sonnengestirn den namen slaviniti (abkömmling des Slavi; vgl. Vanitai, Wenden, abkömmling der Vanen), woraus später slontze (f. slavinitzi, slunce, sonne) entstand. Der alte slavische namen slavi (sonne) bestund noch, obgleich nicht mehr verstanden, bei den nordischen Goten, in der dunklen form slafr; und da *l* öfter ausfiel und durch *v* ersetzt wurde (cf. sansc. *svap.* altd. *sl*âfan; norr. *sv*ipa und *sl*eppa), so scheint der volksname Suevi (sonnige) und Schwaben ursprünglich mit Slavi (sonnenkinder) identisch und gleichbedeutend zu sein.

Der gelehrte Sämund, der Verfasser des zum theil allegorischen gedichts Sôlar liôd (Sôl lieder), hatte noch eine dunkle erinnerung davon dass svafur die sonne bedeute. Deswegen setzt er, in seinem gedicht, die allegorischen Svafur und Svafur logi, der allegorischen Sôl entgegen. Sôl ist ihm die christliche sonne (das licht der wahrheit), Svafur ist ihm dagegen die heidnische sonne, der goldglanz, die habsucht, der geiz, die wurzel alles übels, und svafurlogi (goldflamme) ist die allegorische bezeichnung für schwerdt (krieg und gewaltthätigkeit), da bekanntlich der krieg meistens aus habsucht und raubsucht entsteht (s. Chants de Sôl, p. 163).

Da thorinn muthig, kühn bedeutet, so ist Svafrthorinn wahrscheinlich die übersetzung des slavischen Svalov tur (sonnen-stier), im sinn von Sonnenheld (s. Les

Gètes, p. 180), und erhielt sich, wiewohl unverstanden, in der nordischen mythologie, als ein dunkler epithetischer name des Sonnengottes. So wurde Niördr, als sohn des Sonnengottes, zum sohne des Svafurthorin (sonnkühn; sonnenstier).

§ 15. Da die fruchtbarkeit nicht allein der männlichen sonne, sondern auch dem weiblichen monde zugeschrieben wurde (s. s. 12), so ward dem gott der fruchtbarkeit, Nirdus (Nirthus), auch eine göttin der fruchtbarkeit, gleichen namens, beigesellt. Diese göttin war eigentlich nichts als die personifizirte kraft (sansc. çakti) des gottes Nirdus. Da aber, bei den Slaven, wie bei einigen stämmen der Griechen, die philadelphische ehe gebräuchlich war, so wurde die göttin Nirthus zugleich als die gattin und als die schwester des gottes Nirthus angesehen. Bei den gotogermanischen stämmen war aber diese philadelphische ehe nicht geduldet. Deswegen nahmen diese völker zwar diese beiden gottheiten, von den Slaven, in ihre mythologie auf, aber nicht als verehelichte bruder und schwester, sondern ehelich ganz von einander getrennt und unabhängig. So geschah es dass der gott Nirthus, als Niörðr, in die nordische mythologie, getrennt von der göttin Nirthus, übergieng, während diese göttin Nirthus, in der religion der Sveven und germanisch-slavischen stämme des baltischen meeres, ganz getrennt vom gott Niördur, verehrt, und auch in die nordische mythologie unabhängig von Niördr, unter dem alten namen Rindur, eingeführt wurde, ohne dass man sich dabei wäre bewusst gewesen dass Rindur derselbe, nur ältere name, wie Nirthus, und dass also Vrindus (Rindur) früher die schwester und gattin des Niördur (Vrindus) gewesen sei.

§ 16. Als gottheiten der fruchtbarkeit, hatten der gott und die göttin Nirthus, in der slavischen mythologie,

zum sohn und zur tochter Pravy (Freyr) und Pravia (Freyia), die nur die symbole ihrer kraft (çakti) waren, und somit, wie sie selbst, als gott und göttin der sommerlichen fruchtbarkeit ursprünglich verehrt wurden. Freyr und Freyia, die vanischen (ursprünglich wendischen) gottheiten, waren also eigentlich der sohn und die tochter des Niördr und dessen frau und schwester Nirthus (Rindur). Da aber die philadelphische ehe bei den nordländern für eine schmach galt, so schwieg geflissentlich die nordische mythologie über die mutter des Freyr und der Freyia, und nannte nicht ihren namen. Daher kommt es dass auch hier von Vielgewandt der name der mutter der Freyia nicht erwähnt wird. Der incestuöse ursprung des Freyr und der Freyia, wiewohl verschwiegen, war aber in der mythologie bekannt, denn die philadelphische ehe der Niördr wird in dem Eddalied Lokasenna (s. Poëmes isl., p. 334) durch den boshaften Loki gerügt, der, bei dem gastmal des Oegir, den Niördur deswegen verspottet, in folgenden worten:

«Genug nun, Niördr! halt' dich im maasse!
«Sonst werd' ich nicht länger verschweigen
«Dass, mit der schwester, du zeugtest solchen sohn,
«Ob's gleich nicht schlechter ist als man's von dir erwartet.»

Um nun diese schmach der philadelphischen ehe des Niördr auszuwischen, liess man diesen gott aus der slavischen in die nordische religion eintreten, nicht, wie früher, als gatte der Nirthus oder der Rindur, sondern man sagte, mit verschweigung des namens dieser gattin, dass Niördur, nach seiner ersten ehe, aus der Freyr und Freyia entsprungen waren, eine zweite rechtmässige ehe mit der finnischen göttin Skadi eingegangen sei (s. Message de Skirnir, p. 31, 32). Freyr und Freyia wurden demnach,

in der mythologie, richtig als die kinder des Niördr, als die stiefkinder der Skadi, und als die enkel des Svafurthorin angesehen.

Strophe 9 und 10.

(Die gitterthür Donnerschälle.)

§ 17. Der dichter ist in seinem recht wenn er annimmt dass Freyia, damals als sie von Odr getrennt wurde, diesem noch nicht unter dem speziellen namen Schmuckfrohe (Menglöd) bekannt war. Wäre dies der fall gewesen, so hätte, gegen den zweck des dichters, die erkennungs- und begrüssungs-szene nicht bis zu ende des gedichts aufgespart werden können, sondern hätte hier gleich, zu anfang desselben, erfolgen müssen. Da der name Menglöd, wie der name Freyia, die frauen und jungfrauen allgemein bezeichnet, und, nach des dichters annahme, erst später der spezielle namen der Freyia geworden ist, so erkannte Windkalt, als er den namen der burgbesitzerin Menglöd hörte, nicht sofort seine geliebte, weil dieser allgemeine namen noch andern frauen ausser der Freyia angehören konnte. Deswegen wurde, dem plan des dichters gemäss, Windkalt, bei dem namen Menglöd, nicht besonders berührt; er fuhr deswegen fort sich dem drang seiner wissbegierde zu überlassen, um weitere erkundigungen einzuziehen, betreffs der wunderbaren dinge die er vor sich sah, und richtete demnach, dem didaktischen zweck des dichters gemäss, noch andere fragen an Vielgewandt. Zu den gegenständen, die ihm zunächst standen, und seine aufmerksamkeit auf sich zogen, gehörte die gitterthür, die, innerhalb der waberlohe, am palissadenspalier das den vorhof der burg umschloss, zum eingang diente. Da ihm diese gitterthür aussergewöhnlicher art schien, so befragte er den burgwächter über ihren namen und ihre natur.

§ 18. Die erkundigungen des Windkalt haben, als solche, in der mythologie und tradition, keine epische begründung, sondern sind vom dichter, zum didaktischen zweck seines gedichts, in der absicht erfunden, um somit gelegenheit und veranlassung zu haben die namen und die natur der gegenstände die sich auf den Freyia-mythus beziehen, didaktisch vortragen zu können. Da der dichter annimmt dass das schloss Freyias, zur zeit als Windkalt von seiner geliebten getrennt wurde, noch nicht bestand, und daher alles darin diesem jetzt unbekannt war, so ist auch nach dem dichter anzunehmen dass Windkalt die gitterthür früher nicht kannte, sondern sie hier zum erstenmal bemerkt. Es ist daher natürlich dass Windkalt, um seine wissbegierde hinsichtlich des namens und der natur dieses gitters zu befriedigen, fragend dargestellt wird, wie diese gitterthür heisst. Es ist aber ein versehen des dichters wenn er in die frage des Windkalt die bemerkung einschliesst dass dieses gitter das grösste schreckniss bei den göttern sei. Windkalt konnte ja die natur dieses gitters, das er zum ersten mal sah, nicht kennen; er hatte über dasselbe bis jetzt keine kunde erfahren; er konnte dasselbe auch nicht persönlich erprobt haben, denn da es hinter der für ihn undurchdringlichen waberlohe sich befand, so sah er es nur aus der ferne, und hatte dessen schreckliche natur nicht an sich erproben können. Der dichter, indem er von vorn herein den Windkalt das gitter als ein schreckniss bezeichnen lässt, befolgt zwar die mythische tradition, berührt aber hier etwas was zu berühren hier noch nicht am platze ist. Wir haben also hier vor uns ein exempel einer inconcinnität, wie wir sie nur zu oft bei den epischen und dramatischen dichtungen des Orients, des klassischen alterthums, des Mittelalters, und auch noch der neuen

zeiten, begegnen, wo die autoren, manchmal, ungeschickterweise, dinge berühren, die vorerst noch nicht passend sind, weil sie, als voreilig, der allgemeinen sachlage in der erzählung und im drama widersprechen. Nur bei wenigen autoren ist der gegenstand so durchdacht und das einzelne zum ganzen so concinn und harmonisch ausgeführt worden, dass, wie es bei Dante der fall ist, alles bis auf den einzelnen ausdruck mit dem ganzen harmonirt.

§ 19. Die mythologischen gegenstände sind gewöhnlich den reellen nachgebildet, nur poetisch idealisirt. Die gitterthür der Freyiaburg ist also gleichsam eine idealisirte gitterthür. Die gitterthüren der umzäunung welche die unnahbaren wohnungen der götter, und besonders der abgeschlossenen götterjungfrauen wie Freyia es war, umgab, dachte man sich, zur grössten idealsten sicherheit, als mit magischen verschluss- und abwehrs-vorrichtungen und besondern künsten versehen. Demnach stellte man sich solche gitterthüren vor als derart eingerichtet dass, wenn man sie öffnete, ein grosses geräusch (giöll, gelle, geller, aufschrei) entstand, welches, wie bei den heutigen rasselthüren, verhinderte dass jemand sich heimlich durch den eingang einschleichen konnte. Deswegen führt auch, zum beispiel, der mythische strom der, gleich einer umzäunung mit gitterthür, die Hel umfliesst, den namen Giöll (Gelle; vgl. Windgelle), weil er, wenn ankömmlinge nahen, mächtig mit geräusch braust um die wächterin Môdgudr (Muthkampf) daselbst davon zu benachrichtigen. Der grosse felsen durch welchen die Asen die kette zogen an der der Fenrisulf angekettet liegen sollte, hiess gleichfalls Giöll, weil er sollte magisch aufgellen, und somit die Asen benachrichtigen, wenn, bei der Götterdämmerung, dieser ungestüm-wüthende wolf es dahin gebracht haben würde, den felsen an den

er gekettet, wegzurücken, und die kette davon wegzureissen, um sich so in freiheit zu setzen. Die magische gitterthüre an der himmlischen wohnung Himmelsfelsen (Himinbiörg) des Heimdal hiess die Frühgellende (ârgiöll), weil sie, aus freude über das, jeden morgen, einbrechende tageslicht, in der frühe, einen geller (lauten schrei) ausstiess; sowie auch der hahn, Frühgeller (ârgali) geheissen, den morgen freudig ankräht; sowie die Memnonssäule beim anblick der Aurora, der mutter Memnons, töne der sehnsucht ausstösst, oder sowie die in der sandwüste die nacht durch trabenden kameelhengste, beim ersten frühlicht, den morgen freudig anwiehern und anf.....Das horn, endlich, in das Heimdall, der wächter der götterburg, stösst um allarm, beim heranrücken der götterfeinde, zu blasen, hiess das Gellerhorn (Giallarhorn). Hiernach begreift man auch dass die magische gitterthür, an der burg der jungfräulichen Freyia, den namen Donnergelle (Thrymgiöll, Lärmgelle; vgl. Windgelle) trug, weil sie nämlich, sobald ein unberufener oder ein feind sie, am durchgang, wie einen deckel oder lied, aufzuheben, das heisst zu öffnen unternehmen würde, einen donnerähnlichen schall auszulassen im stande war.

So wie kinder nur auf diejenigen gegenstände zuerst merken, welche sie als lebend betrachten, und die menschen, ursprünglich, nur diejenigen objekte bezeichneten, denen sie leben und willen zuschreiben, so gab man auch noch, im spätern alterthum, gewissen dingen besondere eigennamen, nicht allein um sie besonders auszuzeichnen, sondern auch weil man sie durch die magischen kräfte, die man ihnen beilegte, als mit leben, willen und intelligenz begabte wesen betrachtete, die als solche personifizirt, und desshalb, sowie personen, mit eigennamen belegt wurden. Daher kommt es dass magische

oder gefeite waffen spezielle eigennamen tragen. Darum hat auch die, gleich der verständigen waberlohe, mit verstand begabte Donnergelle, diesen speziellen eigennamen erhalten.

§ 20. Die Donnergelle an der Freyiaburg besass noch eine andere wunderbar magische eigenschaft; diese gitterthür war nämlich zugleich eine magische klappthüre. Wenn ein unberufener oder feindlicher fremder sich den durchgang durch dieselbe verschaffen wollte, und sie desshalb umdrehte, oder wie einen deckel (lied), aufhob, das heisst öffnete, so erfolgte sofort nicht allein ein donnergedröhn als allarmzeichen, sondern die beiden seiten des durchgangs schnappten plötzlich zusammen, und hielten den, der durchgehen wollte, wie in einem schraubstock oder in einer fesselbremse fest zusammengepresst gefangen.

§ 21. Die magische Donnergelle war das werk kunstfertiger Dverge (zwerge), nämlich der drei söhne des dunkelelfen Solblindi (Sonnenblind). Dieser dunkelelfe oder im dunkeln unter der erde wohnende dverg war so genannt weil er, wie alle unterirdischen zwerge, das sonnenlicht, das ihn blendete oder blind machte, ja sogar versteinerte, nicht zu ertragen vermochte.

Strophe 11 und 12.
(Der verhack Gangstruppig genannt.)

§ 22. Der dichter befolgt, in der anordnung der von Windkalt dem Vielgewandt vorgelegten fragen, die reihenfolge der gegenstände die dem von aussen nach innen schauenden fremdling nach und nach zu gesichte kamen, und seine aufmerksamkeit auf sich zogen. Die gitterthür Donnergelle befand sich an der burg Freyias innerhalb der Waberlohe an der äussern palissaden umzäunung. Innerhalb dieser umzäunung befand sich, zu

grösserer sicherheit der burg, ein verhack, der die inneren gebäude und säle ringsum umschloss. Dieser verhack hiess Gangstruppig (s. s. 51), weil er aus einem struppigen verwachsenen geflecht von ästen gemacht war, welcher, wie ein undurchdringlicher zaun oder haag, den gang (durchgang) oder eingang verwehrte. Dieser gewaltige verhack war, wie die Donnergelle, ein kunstreiches, magisches werk. Der burgwächter Vielgewandt, der ein kunstfertiger Feuer-Iotne war (s. s. 26), hatte diesen verhack verfertigt, aus den verflochtenen ästen des Schlammschäumers, das heisst aus den verhärteten verzweigungen der lava- oder schlammschaumströme, die wie verflochtene baumäste aussahen, und aus dem schlammvulkan Schlammschäumer genannt schlammig und schäumend ausgeflossen waren. Die aus ineinander geflossenen lavaströmen gemachten wände des verhacks verhärteten und verglasten sich so, dass sie glatt, undurchdringlich, und so fest wurden, dass sie, wie ihr verfertiger Vielgewandt sagt, ewig, oder so lang als die welt und die darin lebenden geschlechter bestehen, bis zum weltuntergang in der Götterdämmerung, dauern werden.

Der mythus vom verhack Gangstruppig hat, wie man sieht, keine symbolische bedeutung in bezug auf die natur Freyias, er ist blos eine epische darstellung der unzugänglichkeit und sicherheit der burg dieser jungfräulichen göttin.

Strophe 13 und 14.

(Die wachthunde vor der gitterthür.)

§ 23. Um in die Freyiaburg hinein zu kommen, musste man durch die Waberlohe, dann durch die gitterthür Donnergelle, dann durch den verhack Gangstruppig hindurch gehen. Man gelangte dann zu den zwei wacht-

hunden, welche gegen die aussenliegenden lande und gränzen wache hielten. Diese hunde, so wenig als die waberlohe und das gitterthor, vor der sie liegen, haben hier keine symbolische bedeutung in bezug auf die natur der Freyia; sie haben, wie viele mythen, nur einen epischen sinn, um auszudrücken, wie gut die burg der jungfräulichen Freyia bewacht war. Da diese hunde grimmige wolfshunde waren, so hiessen sie garmar (für garmurar). Diese bezeichnung scheint den sinn des (mit ihr nicht wohl verwandten) griechischen namens Kerberos auszudrücken. Der schon den Griechen unerklärbare name Kerberos scheint entstanden aus Kervboros (kreoboros, Fleischverschlinger) und, ursprünglich, ein epithetischer name eines mythischen wolfes gewesen zu sein. Das nordische wort Garmur lässt sich zur sippe gar (deutsch gier, begehren, lith. gerti verschlucken, slav. zreti schlingen) zurückführen, so dass garmur den wolf als verschlinger bezeichnete. Managarmur (Mondverschlinger), der sohn des Fenriswolfs und der Gygur (Heulerin, wölfin), ist der wolf, der, am ende der tage, den mond, den er verfolgt, erreichen und verschlingen wird (s. Fascination de Gulfi, p. 211). Der von den Asen angekettete Fenriswolf selbst wird, im gedicht Völuspâ, als garmur bezeichnet (s. Poëmes islandais, p. 202). So wie, in der griechischen mythologie, Kerberos der wachthund des eingangs zur unterwelt ist, so wird auch die nordische unterwelt Hel durch einen grimmigen hund bewacht. In dem eddischen gedicht Wegzahms-Lied (Vegtamskvida, dessen erklärung ich zum verlage schon längst bereit halte), heisst es strophe 6 und 7:

Von da ritt er (Odin) hinab zu der Nebelhel.
Er begegnet dem welp, der da kam aus Hel;
Blutig er war vorn an der brust,

Am mordgieren kiefer, an der kinnlade unten;
Entgegen er knurrte und gähnte gewaltig;
Den zaubersangs-vater er lange anboll.

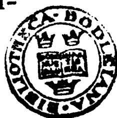
Diesem wachthunde der Hel sind die beiden wachthunde der Freyiaburg nachgebildet. Es sind deren zwei, um die, selbst durch den schlaf, nicht unterbrochene fortwährende wache idealisirt darzustellen. Sie sind als wolfshunde so grimmig, dass sie selbst die schrecklichen iotnischen unholdinnen (gifr) verscheuchen und vertreiben, und desswegen als scheusalvertreiber (gifr-rekar) bezeichnet werden. Der eine heisst desshalb selbst Gîfr (scheusal), der andere Geri (Gierig, Verschlinger), dessen name auch der eines der beiden wölfe (jagdhunde) des Odin ist (s. Fascination de Gulfi, p. 308).

§ 24. Zur erklärung der zweiten halbstrophe:

«Der wachten elfe sie haben zu wachen,
«bis dass zergehen die Grössen

ist folgendes auseinander zu setzen: — Das alterthum theilte den tag in zwölf stunden und das jahr in 12 monate. Als man das sonnenjahr zu einem weltjahr ausdehnte (s. s. 18), so theilte man dessgleichen dieses weltjahr, während welchem die welt bestand, in zwölf grosse weltalter. Das erste weltalter hiess die Frühe der alter (âr alda), und begriff die erste jugendzeit der götter. In diesem weltalter ward Odr, durch das schicksal, von der Freyia getrennt; es sollte ihm aber vergönnt sein, zu ende dieses ersten weltalters, zu seiner geliebten zurückzukehren. Windkalt, im augenblick, wo er mit Vielgewandt spricht, steht also am ende des ersten weltalters; er hat demnach noch elf weltalter vor sich bis zum ende der welt und dem untergang der Grössen (gottheiten) in der Götterdämmerung. Schon im 11. weltalter rüsten sich

die der welt und den Asen feindlichen mächte zum kampf, welcher, im 12. weltalter, mit dem allgemeinen untergang endigt.. Dieser mythus klingt noch nach in dem alten deutschen stundenreim:



«um elfe kommen die wölfe,
«um zwölbe bricht das gewölbe,

welcher aussagt, dass, im elften weltalter, die wölfe (die symbole des kampfs und der vernichtung) erscheinen, und wüthen, bis, im zwölften weltalter, das himmelsgewölbe einstürzt.

Da nun die eintheilung in zwölf weltalter für alle wesen gilt, so werden diese zeitabtheilungen, in bezug auf die wachehaltenden hunde der Freyiaburg, zu ebensoviel wachten. Zur zeit, wo Windkalt bei der burg anlangt, haben diese wachthunde die erste wache abgehalten. Sie haben also noch elf wachten durchzumachen.

Strophe 15 und 16.

(Der abwechselnde schlaf der wachthunde.)

§ 25. Um in die burg oder das heiligthum der Freyia zu kommen, muss man bei den wachthunden vorbei, die so grimmig sind, dass sie niemanden, der nicht zum eintritt berufen ist, lebend vorbei lassen. Sie sind also wie die gefrässige wölfin (das symbol der unchristlichen, geizigen, weltlichen priesterherrschaft), welche in der Divina Comedia niemanden zum heile gelangen lässt (Dante: Kopisch, 1, 49—50, 94—99):

«Und eine wölfin, die mit allen gieren
«Belastet schien, bei aller ihrer dürre,
«Und vielem volk das leben schon verkümmert:
«Dieselbe machte mir so schwer die glieder,
«Mit bängniss, die von ihrem anblick ausgieng,
«Dass ich verlor die hoffnung auf die höhe.

«Denn dieses thier dahier, wesshalb du schreist,
«Lässt nicht die menschen ziehen ihre strasse;
«Nein, es verhindert sie, bis es sie tödtet.
«Und hat die art so bös gesinnt und grimmig,
«Dass nimmer es den gierigen willen stillet,
«Und nach dem frass mehr hunger hat denn früher.

Es war indess für Windkalt eine möglichkeit denkbar, bei den wachthunden der burg Freyias glücklich vorbei zu kommen, wenn er es dahin bringen konnte, dieselben einzuschläfern. Der mythus hat aber dadurch die strenge wacht idealisirt, dass er, statt eines wachthundes, zwei Cerberen aufstellt, die abwechselnd, der eine des tags, der andere des nachts, schlafen, so dass wenn auch jemand bis zu ihnen gekommen ist, er immer einen wachenden hund antrifft, und bei ihm nicht lebend vorbeikommt.

Strophe 17 und 18.

(Speise, kampfbraten genannt, womit man die wachthunde kirre machen kann.)

§ 26. Grimmige wachthunde können, ausser durch einschläferung, für den augenblick unschädlich gemacht werden, dadurch, dass man sie, mit vorgeworfner speise, kirrt. So warf, zum beispiel, Aeneas dem wüthenden Cerberus eine narkotische speise in den rachen, und konnte so, während dieser frass und einschlief, vor ihm vorbei, zum eingang in die unterwelt gelangen (s. Virgil, Aeneid, VI, 421). Windkalt frägt desswegen den Vielgewandt, ob es nicht eine leibspeise gäbe, die man sich verschaffen könnte, um sie den wachthunden vorzuwerfen, und dann schnell bei ihnen vorbei zu springen, während sie diese fressen würden? Vielgewandt antwortet, dass es eine einzige leibspeise dieser hunde gäbe, womit man sie kirren könnte. Es seien dies die zwei bruststücke am leibe

des stets kampflustigen und aufgeweckten hahns Vidofnir (Baumglüher, s. s. 54), welche den namen kampfbraten tragen, weil sie, wenn sie genossen, in dem der sie geniesst, die kampflust und den kampfmuth verstärken.

Wie kam nun aber die mythologie dazu, sich vorzustellen, dass die kampfbraten die alleinige leibspeise der wachthunde sei, wodurch sie verlockt werden können? Um diess zu erklären, ist folgende auseinandersetzung nöthig.

§ 27. Es gibt epische speisen, das heisst solche welche in der mythologischen oder heroischen epik als vorzüglich und wunderthätig gepriesen werden. Solche speisen sind natürlich nicht als delicatessen oder wegen ihrer schmackhaftigkeit ausgezeichnet, sondern gerühmt weil sie, in denen welche sie geniessen, physische und moralische kräfte erzeugen oder bestärken. Man hatte nämlich, schon frühe im alterthum, die erfahrung gemacht dass gewisse speisen gewisse triebe und lüste wecken und befördern. So zählte man zu den lieberzeugenden (aphrodisischen) speisen, z. b., die liebesäpfel (s. Le Message de Skirnir, p. 144, 145). Solche erfahrungen waren auch der grund warum gewisse speisen für unrein und verboten galten. So war (Levitic. 11, 6; Deuter. 14) bei den Israeliten das hasen- oder kaninchenfleisch unrein, nicht aus dem angegebenen lächerlichen grunde, weil diese thiere gespaltene pfoten haben, sondern weil das hasengeschlecht für vorzüglich geil erachtet war (Aristot., Gener. anim., 4, 5) und demnach das fleisch dieser thiere, wenn genossen, die geilheit zu befördern schien. Aehnliche ansichten herrschten in beziehung auf den esel und den affen, und erzeugten die sagen von den eselsfressern und von dem thöricht machenden affenfleisch (norr. api, affe, thor). Es gab ferner speisen welche als verstanderöffnend

galten, weil sie von thieren kamen, welche durch ihre einsicht ausgezeichnet waren. So genoss, z. b., Sigurd das herz des klugen feuerdrachen Fafnir (sansc. agnis, feuer, für vagnis), und erlangte dadurch das verständniss der weissagenden vögelsprache. Ferner gab es muth-einflössende speisen von thieren welche, wie der löwe, der wildeber, wegen ihrer unerschrockenheit bekannt waren. Da der muth in der heldenzeit sich besonders im kampf bewährte, so wurde der wildeber (iöfur) das symbol des muthigen kämpfers und kriegers (s. Origine et signification du nom de Franc, p. 21), und desswegen stärkten die stetskämpfenden Einheriar (einzigen heerleute), in der Valhöll des Odins, dadurch ihren kampfesmuth, dass sie täglich vom fleische des unverwüstlichen Meerebers, (Sæhrimnir) genossen (s. Fascinat. de Gulfi, p. 307). Auch der durch seine männlichkeit ausgezeichnete hahn galt nicht allein für das symbol der männlichen zeugungskraft, sondern auch für das symbol der männlichen kampflust. Daher die ihm ähnlichen kämpfer kampfhähne (fr. chenapans, schnapphähne, raufbolde) genannt wurden. Der genuss des hahnenfleisches galt desshalb auch für kampflust erzeugend und verstärkend. Da nun die wachehaltenden grimmen Cerberen der Freyiaburg gegen die unberufenen und feindlichen fremden stets anzukämpfen hatten, so war hahnenfleisch ihr leibessen, und es war anzunehmen dass sie damit konnten verlockt werden. Da aber die mythologie idealisirend eigentlich aussagen will, dass die Cerberen der Freyiaburg durch nichts kirre gemacht werden können, so drückt sie das, vermindernd (per diminutionem, litoten) so aus, dass sie sagt diese wachthunde könnten, höchstens und einzig und allein, durch ihr leibessen, das hahnenfleisch, verlockt werden. Um nun aber auszusagen

dass sie niemals werden durch ihre leibspeise gekirrt werden, stellt die mythologie die bedingung dass das hahnenfleisch, womit man sie verlocken könnte, einzig und allein von einem besondern hahn, dem hahn Vidofnir, müsste entnommen werden. Da aber dieser hahn innerhalb der Freyiaburg sitzt, und man in die burg dringen müsste um ihn zu tödten und sein fleisch zu erlangen (womit man dann die Cerberen kirren würde, um durchgelassen zu werden), so zeigt die mythologie durch diese sich gegenseitig voraussetzenden bedingungen an, dass man die leibspeise der Cerberen nie erlangen kann, weil, um in die burg von den hunden eingelassen zu werden, man vorher schon in der burg den Vidofnir tödten müsste, um den Cerberen ihre leibspeise, das hahnenfleisch, vorwerfen zu können. Es ist auch klar dass wenn der mythus aussagt das fleisch des Vidofnir allein kann die Cerberen verlocken, er dadurch nicht ausdrücken will dass diese hunde gern und öfter das fleisch dieses hahns geniessen, und den Vidofnir als eine ihnen angenehme leibspeise verzehren möchten; denn da der Vidofnir eben so gut wie die wachthunde zur Freyiaburg gehören, so sind sie, als behausungsgenossen, einander nicht feindlich; und Freyia würde die ihrem hahn nachstellenden hunde nicht geduldet haben. Der mythus will vielmehr aussagen dass die wachthunde durchaus nicht durch speise verlockt werden können, weil die einzige speise, vermittelst welcher man bei ihnen vorbei in die burg gelangen könnte, gerade, einzig und allein, vom Vidofnir kommt, dessen fleisch man aber nur erlangen kann wenn man schon in die burg, was unmöglich, eingedrungen ist.

Strophe 19 und 20.

(Der feurigglänzende laubbaum, Lüsteholz genannt.)

§ 28. Da, nach dem mythus, der eben genannte hahn

Vidofnir auf dem baume, Lüsteholz genannt, sitzt, so geht der dichter zu diesem wunderbaume über. Weil aber Windkalt die beziehung dieses baumes zum hahn nicht kennen kann, so motivirt der verfasser die frage dieses fremdlings dadurch dass er annimmt dieser sehe, aus der ferne, den glänzenden laubbaum, und lege, um seine wissbegierde, hinsichtlich dieses glanzes, zu befriedigen, seine frage hierüber dem Vielgewandt vor.

§ 29. Der wunderbaum Lüsteholz hat hier nicht einen bloss epischen sinn, um zu sagen dass im gehöft der burg der Freyia, wie in den meisten gehöften der burgen, ein stattlicher baum sich befand; er hat vielmehr eine symbolische bedeutung, in bezug auf die natur der göttin Freyia. Diese göttin nämlich wird hier besonders dargestellt als göttin der liebe (s. s. 12). Desswegen befinden sich, in ihrem gehöft, verschiedene symbole des allgemeinen liebestriebes der lebenden wesen in der schöpfung. Der trieb aber und das leben waren, in der symbolischen mythologie, durch einen saftigen belaubten baum dargestellt (s. Fascination de Gulfi, p. 225). Desswegen wird hier auch der liebestrieb und das liebesleben durch das symbol eines feuerglänzenden laubbaumes ausgedrückt. Ein solcher liebesfeuerbaum stand nun im gehöft der Freyiaburg; von dessen feuerglanze und feuergluth erglühten auch alle um ihn gelegenen lande und gränzen (marken). Dieser baum, das symbol der liebesgelüste, heisst Lüsteholz (s. s. 55). Er trägt, wie alle bäume, seinen namen nach den früchten die er hervorbringt. Die früchte dieses symbolischen baumes sind die liebeslüste (liebesgelüste, munar). Daher sein name Lüsteholz. Da ferner der liebestrieb tief und auf unergründliche weise entsteht, so sind auch, symbolisch, die wurzeln des Lüsteholzes tief und unergründlich gelegen. Dess-

wegen sagt Vielgewandt von ihnen, dass wenige leute, das heisst hier (per diminutionem) dass niemand weiss aus welchen wurzeln er entspringt.

§ 30. Um auszudrücken dass das feuer der liebe das feurigste, mächtigste feuer unter allen ist, so wird im mythus gesagt dass das feuer des Lüsteholzes das brennendste von allen sei. Da nun, nach der sonderbaren ansicht der damaligen physik, eine kraft wie das feuer nur durch eine mächtigere, feurigere kraft verbrannt oder vernichtet werden kann, und das feuer des Lüsteholzes für das brennendste von allen gilt, so kann ihn auch kein anderes feuer verzehren; er ist also durch feuer unverwüstlich, und der mythus geht demnach so weit zu sagen dass dem Lüstebaum weder feuer, noch eisen etwas anhaben können. Liebe, sagt auch das Hohelied, ist eine flamme des Herrn, und stärker als der tod. Da die mythologie aber das gefühl und bewusstsein hat dass nichts in der welt und selbst keine der gottheiten unsterblich und unverwüstlich ist, weil ja das feuer des Surtur, am ende der tage, alles, welt und götter, verschlingt (s. Poëmes islandais, p. 202), so fügt Vielgewandt seiner antwort mysteriös bei, dass es ein einziges mittel gäbe das feuer des Lüsteholzes und somit den liebesbaum selbst zu zerstören, nämlich ein feuer welches allein brennender ist als das dieses baumes. Dies mittel sei der art, sagt er, dass niemand leicht auf es verfallen oder es errathen würde.

Strophe 21 und 22.

(Eine brunst feuriger als die des Lüsteholzes.)

§ 31. Es gibt mythen die, nicht auf mehr oder weniger richtigen anschauungen von natur-phenomenen und realitäten, sondern blos auf abstrakten urtheilen und allgemeinen sprüchwörtern des manchmal sonderbaren

volkswitzes beruhen. Solche mythen sind natürlich keine symbolisch ursprünglichen, sondern gehören, in der regel, den spätern perioden der mythologie an. Solcher art ist auch der mythische vergleich der feurigen brunst des Lüsteholzes mit der liebesbrunst bei den menschen. Der volkswitz pflegte sprichwörtlich zu sagen: es ist nur eine brunst die feuriger ist als die des feurigen Lüsteholzes; es ist dies die brunst mannsüchtiger weiber. Da nun, nach der physikalischen ansicht der zeit, das mächtigere feuer das schwächere verzehrt, so kann dem sonst unverwüstlichen Lüsteholze (dem weder feuer noch eisen etwas anzuhaben vermögen) bloss dies einzige grössere feuer verderben bringen. Die lebenskraft und fortdauer in der pflanzenwelt besteht, wie man glaubt, in den früchten und samenkapseln; wenn man diese vernichten kann, so vernichtet man somit die fortdauer, die fortpflanzung und das leben des gewächses. Wenn man also den Lüstebaum zu grunde richten wollte, so gäbe es nur ein mittel dazu, nämlich, dessen früchte, die liebeslüste (s. s. 110) durch grössern brand zu vernichten; man müsste demnach, da im himmel keine mannsüchtigen weiber sind, die früchte des Lüsteholzes, aus der himmlischen burg der Freyia, wo der baum steht, zu den menschen auf die erde tragen, und sie in die nähe des verzehrenden feuers bringen, welches von dem leibe mannsüchtiger weiber ausgeht; wodurch der mythus erweisen will dass von allen liebesbrünsten die der mannsüchtigen weiber die mächtigste, brennendste ist. Diese früchte (lüste) des Lüsteholzes sollten allerdings eher am baum selbst, drinnen in der Freyiaburg, vernichtet werden können, oder schwinden (hverfa, s. s. 56). Da diess aber nicht bewerkstelligt werden kann, aus mangel des dazu nöthigen grössern feuers, so können diese früchte nur draussen, oder aus-

serhalb der Freyiaburg, schwinden, weil das einzige mittel das feuer und leben des Lüsteholzes zu verzehren, nur auf der erde, bei den menschen, nämlich bei den mannsüchtigen weibern, sich vorfindet. Die schwierigkeit dies mittel anzuwenden besteht aber, dem volkswitz nach, darin dass, um zu den früchten des Lüsteholzes zu gelangen, um sie zu pflücken, und so sie auf die erde zu bringen, man müsste vorerst in die unzugängliche burg der Freyia eindringen können, welches eben die allergrösste schwierigkeit darbietet. Auf ähnliche weise sagt der volkswitz dass, um einen vogel zu fangen, man ihm salz auf den schwanz streuen und ihn dann ergreifen müsse. Die schwierigkeit besteht aber darin dem vogel so nahe zu kommen dass man das salz in anwendung bringen könne. Demnach sagt schliesslich der mythus vom unverwüstlichen feurigen Lüsteholz aus, dass es zwar ein mittel gäbe diesen baum durch feuer zu vernichten, dass dieses mittel aber der art sei dass dessen anwendung zur unmöglichkeit wird, und somit der Liebesbaum in alle ewigkeit bis zu ende der welt bestehen werde.

Dass die in diesem mythus angewandte symbolik, für unser vorstellungsvermögen, manches sonderbare und unnatürliche enthält, liegt eben im wesen der symbolik, die geistiges durch sinnliches materialisirt. Solche symbolik findet sich aber zu allen zeiten und bei allen völkern, zum beispiel auch in der Apokalypse. Es ist naturgemäss dass daselbst der siegende Christus die siegesfahne trägt; es ist ferner auch natürlich dass Christus, als opfer für die menschheit, das lamm gottes genannt wird; es ist aber unnatürlich und sonderbar das lamm gottes malerisch darzustellen, mit seinem vorderpfötchen eine siegesfahne haltend (vgl. Chants de Sôl, p. 113).

Strophe 23 und 24.

(Der hahn Baumglüher auf Lüsteholzes höchsten ästen.)

§ 32. Der dichter hatte schon oben (strophe 18) des hahnes, Baumglüher genannt, erwähnung gethan, um zu sagen dass das fleisch dieses hahns allein die wachhunde der Freyiaburg kirre machen könnte (s. s. 106). Da dieser hahn auf dem baum Lüsteholz sitzt, von dem soeben die rede war, so ist es hier der ort näher auskunft über denselben zu geben, und dabei einige auf ihn bezügliche mythen anzureihen. Der dichter geht davon aus dass dieser hochsitzende, äusserst glänzende hahn von Windkalt, ausserhalb der burg, erblickt worden ist, und dass dieser, neugierig gemacht, hier nun erkundigungen über denselben bei Vielgewandt einziehen will.

§ 37. Der mythus vom hahn Baumglüher hat hier keine bloss epische bedeutung, als sei er bloss eine der wirklichkeit entlehnte, analoge erzählung, um zu sagen in dem gehöft der Freyia sei ein hahn auf dem baum gesessen, wie dies in vielen andern gehöften der fall war. Der mythus hat vielmehr eine ursprüngliche symbolische bedeutung, in bezug auf die spezielle natur der Freyia als liebesgöttin. Der hahn im allgemeinen ist nämlich, wegen seines starken geschlechtstriebes und seiner ausgezeichneten zeugungsfähigkeit, das symbol der manneskraft, der männlichkeit, und somit der geschlechtlichen galanterie und liebe des mannes. Mit dieser symbolischen bedeutung ist er, in den mythologien, in verhältniss gesetzt mit fast allen gottheiten die der liebe und zeugungskraft vorstehen, und hat somit auch seinen platz im mythencyclus der liebesgöttinn Freyia. In der burg der Freyia, wo so vieles auf das feuer und die freude der liebe hindeutet, ist demnach auch vieles symbolisch als feurig und glänzend dargestellt; und da das gold als

feurig-glänzend erscheint, und, desswegen, in den mythen öfters als feuer bezeichnet wird, so sind alle die feurigen oder glänzend erscheinenden wesen und gegenstände der Freyiaburg, auch als goldne dargestellt. Demnach ist der hahn Baumglüher (das symbol der feurigen manneslieb) ein glänzender goldhahn. Da die manneslieb sich feuriger und ungestümer äussert als die sanftere, mehr innerliche, liebe des weibes, so ist der goldhahn der repräsentant der feurigsten manneslieb. Er sitzt, naturgemäss, goldglühend, auf dem liebesbaum Lüsteholz, und ist daselbst gleichsam der den baum überstrahlende und weithin leuchtende glanz- und lichtpunkt desselben. Er wird, ferner, wegen seines glühenden, verzehrenden feuers, mit dem blitzstrahl verglichen, der hier, unter dem namen wetterglänzer, bezeichnet wird. Als überstrahlender glanzpunkt des hochbaumes Lüsteholz trägt er den namen Baumglüher, da er gleichsam den glühpunkt des baumes bildet. Er wird, symbolisch, als oben, bei der spitze des baums hervorleuchtend, dargestellt; zugleich wird ihm aber auch, episch, dieser hochsitz angewiesen, weil der hahn, als symbol der wachsamkeit, den oberen, alles überschauenden, wächterplatz einnehmen muss. Desswegen wird gesagt dass Baumglüher auf des Lüsteholzes kleinsten ästen, das heisst (weil der baum oben spitz zuläuft) auf den obersten zweigen desselben sitzt, und weit umher und aus der ferne sichtbar ist.

§ 37. Da Baumglüher noch heisser glüht als selbst der liebesbaum Lüsteholz, dem schon, wegen seiner grossen gluth, kein feuer etwas anhaben kann (s. s. 110), so gibt es auch, in der welt, kein heisseres feuer wodurch er verzehrt werden könnte (s. s. 111). Das einzige feuer welches noch heisser als das des Baumglühers ist, und

ihn also überwältigen kann, ist der Surturbrand, das heisst das feuer des mächtigen Surtur (Schwarz), des herrn der feuerwelt (Muspilheim), der, am ende der tage in der Götterdämmerung, mit andern feindlichen mächten, auf die menschen- und göttersitze hereinstürmen, und alles, in seiner allvernichtenden gluth, verbrennen wird. Desswegen sagt Vielgewandt dass Surtur allein den Baumglüher, der ewig unversehrt bleibt, erst am ende der tage, mit einzigem leid bedrängen, das heisst allein ihm tod und vernichtung bringen wird, weil ihn, alsdann, dieser alles verbrennende flammengott endlich wie seine speise zu verzehren, durchs schicksal bestimmt ist. Hiermit ist der gedanke symbolisch ausgedrückt, dass mannesliebe auf erden nie erlöschen, und bis an das ende der welt dauern wird.

Strophe 25 und 26.

(Der Schädenspiess allein ist dem Baumglüher todesgefährlich.)

§ 34. Obgleich Baumglüher, symbolisch, für unverwüstlich galt, so dachte ihn doch die mythologie, episch, als einen lebendigen, und somit, durch irgend eine waffe, verwundbaren vogel, und erdachte, als eine solche, den Schädenspiess (Læva-tein), den sie indess als eine schwer oder unmöglich zu erlangende waffe darstellt. Um diesen mythus didaktisch vorzutragen veranlassung zu haben, lässt der dichter den Windkalt die frage stellen, mit welcher waffe man den hoch auf der spitze des Lüsteholz sitzenden hahn Baumglüher tödtlich treffen könne, so dass er von der höhe herab, in den tod oder in die Hel oder auf den Helsitz (sitz der todesgottheit Hel) heruntersänke, und man dann sein fleisch forttragen könnte, um damit die Cerberen zu kirren. Vielgewandt

antwortet hierauf dass es hierfür nur eine waffe gebe, nämlich einen gewissen wurfspiess, womit es möglich sei den hahn in der höhe zu treffen. Dieser bestimmte wurfspiess heisst der Schädenzein (Schadenspiess), weil er schaden und verderben durch das ihm inwohnende und schädliche feuer (læ) bewirkt. Der mythus deutet aber an dass es äusserst schwer, und im grunde unmöglich sei, sich diese waffe zu verschaffen.

§ 35. Die schädliche feuerwaffe Schädenspiess ist das werk des, zum schaden erfinderischen (lævisi) feuerdämons Loki (Schlüssig). Dieser dämon erhielt darum diesen seinen namen, weil er, ursprünglich, identisch mit Logi (Flamme, Feuer), dem gott des alles vernichtenden feuers war, und, als solcher, zum dämon der vernichtung, des endes, oder schlusses (lok) geworden ist (s. Graubartslied, s. 9). Er trägt hier, als feuerdämon, den epithetischen namen Flackerig (s. s. 59). Der Schädenspiess, den er, mit dämonischer kunst, erschuf, war eine feurige verderbliche waffe. Weil es eine tödtliche waffe war, so wird gesagt, dass er sie in der hölle, oder, wie es hier ausgedrückt ist, vor den Leichengittern, welche den eingang zum Helsitz oder zur wohnung der todesgöttin bilden, schmiedete. Er behielt sich diesen gefährlichen zein (vgl. mistelteinn) zum eigenen gebrauch vor, um, einstens, damit die Asen, denen er beigezählt war, aber denen er, boshaft, öfters zu schaden suchte (s. Graubartslied, s. 12), zu bekämpfen. Damit aber niemand die waffe ihm entwenden und sich derselben bedienen möchte, übergab er sie, zum aufbewahren, einer seiner geliebten (rûna, zuraunerin), einer riesentochter, wodurch ausgedrückt werden soll, dass diese waffe unter sicherem, gutem verwahrsam gehalten wird, gleich dem Dichtermeth, welcher der riesin Gunnlöd, der tochter

des riesen Suttung, zur obhut übergeben war (s. Fasc. de Gulfi, p. 290). Die freundin, welcher Loki den Schädenspiess zur verwahrung anvertraute, heisst Altmähre (s. s. 60), welcher name andeutet, dass sie, obgleich als riesin, eine furchtbare wächterin, doch den liebesanfechtungen nachgiebig, und durch diese bestechbar sein wird. Altmähre ist die tochter des meerriesen Meergern, der, wie sein name aussagt, das meer liebt und darin hauset; sie wohnt, bei ihrem vater, auf dem arktischen meeresgrund, in der feuchten, glänzenden wohnung, Feuchtglänzer genannt, und bewacht daselbst den waffenkasten, worin der schädenspiess liegt, und der durch neun an den kasten angelegte grundfeste (s. s. 60) schlösser verwahrt ist. Wer also diesen wohlverwahrten und wohlbewachten schädenspiess erhalten will, muss demnach in die wohnung des riesen Meergern eindringen, und die wächterin Altmähre, durch drohung oder bestechung, dahin bringen, dass sie ihm die waffe ausliefere oder darleihe.

Strophe 27 und 28.

(Womit Altmähre bestochen werden könnte.)

§ 36. Um veranlassung zu haben, den mythus didaktisch vorzutragen, welcher aussagt, dass es fast unmöglich sei, den hahn Baumglüher mit der waffe Schädenspiess zu tödten, um dann mit dessen zwei brusttheilen, Kampfbraten genannt, die Cerberen zu kirren, und so in die Freyiaburg einzudringen, lässt der dichter hier den Windkalt anfragen, wie es möglich wäre, den schädenspiess zu erlangen. Der sachlage nach, wird diese frage von Windkalt gestellt, nicht weil er gedenkt, dies mittel für sich anzuwenden, um in die burg hineinzukommen, sondern weil er, nach dem was Vielgewandt ihm so eben von dem wohl-

bewachten Schädenspiess gesagt, neugierig ist, zu erfahren, wie man das abenteuer, um diesen spiess zu erlangen, bestehen könnte. Desswegen, auf die frage Windkalt's, ob derjenige lebend mit dieser waffe zurückkehren könne, der nach diesem abenteuer ausfahren würde, antwortet Vielgewandt, dass man nur dann lebend mit dem spiess zurückkehren könnte, wenn man das, was wenige haben, besässe, wodurch allein man die Altmähre, die übrigens in ihrer wohnung, Feuchtglänzer genannt, friedlich wohnt und nicht eben kriegerischen muth und kampflust hat, zu bestechen vermag. Weil sie nicht kampflustig ist, wird Altmähre hier die friedsame (eir, s. s. 60) des Feuchtglänzers (das heisst des auf dem feuchten grunde des glänzenden eismeeres sich befindlichen wohnsitzes ihres vaters des riesen Meergern) genannt, und dadurch angedeutet, dass man sie nicht, wie die kriegerische wächterin des Helsitzes, die Muthkampf (Modgudr) genannt ist, mit den waffen zu bezwingen brauche, sondern sie, wie die friedsamen weiber, durch geschenke oder kleinode gewinnen müsse.

Strophe 29 und 30.

(Mit der leuchtenden sense erkauft man den Schädenspiess.)

§ 37. Aus dem was Vielgewandt von der Altmähre so eben ausgesagt hatte, konnte Windkalt abnehmen, dass, erstens, diese verwahrerin des Schädenspiesses eine riesin sei, welche, wie alle riesenweiber, sich durch zauber, den balg (s. s. 49) der wölfinnen, heulerinnen (gygur, s. Fascinat. de Gulfi, p. 210) genannt, anziehen, und so, hexenartig, wie bleiche todtengespenster, des nachts umziehen könnte; dass dieselbe, zweitens, wie die hexen, eine erotisch-unzüchtige natur hatte, und in dieser beziehung, gleich den huren, nicht allein als läufige mähre

bedingungen, welche der mythus so ineinander verschlungen hat um als hauptsache darzuthun, dass es höchst schwierig, das heisst hier unmöglich sei, bei den Cerberen vorbei, in die Freyiaburg einzudringen.

Strophe 31 und 32.

(Freyias unzugänglicher saal Leer [Hlyr] genannt.)

§ 39. Das germanische wort sâl, obgleich nun mit langem vokal gesprochen, hatte, ursprünglich, kurzen vokal (norr. salr) und gehört zur wortsippe sal, mit lingualem l, welches einem dentalen d entsprach (vgl. Odusseus und Ulusses; gr. melitao, lat. meditor). Sal wie sad bedeutete sitzen (lat. solum, sitz, boden; solium, sitz, thron; solea, aufsitzende sohle; solidus, festsitzend; consul, zusammensitzer, mitrichter). Saal (norr. salr, sitz), bezeichnete also, ursprünglich, den boden als wohnsitz. Die ersten gebauten wohnsitze waren zu ebner erde, so dass saal einen zu ebner erde errichteten boden oder zimmer bedeutet, und man, im mittelalter, in denselben manchmal hineinreiten konnte. Später wurden auch säle, gleich den jetzigen tanzboden und tanzsälen, auf pfeiler gesetzt, und befanden sich, wie heutzutage, bisweilen im ersten stockwerk. Den wohnsitz oder saal der Freyia hat man sich hier als einen erhöhnten, auf pfeilern gestützten zu denken, in welchen man nicht, wie gewöhnlich, zu ebner erde eintreten konnte.

§ 40. Freyia hatte, je nach ihren verschiedenen mythologischen attributen, mehrere wohnsitze oder säle. Als göttin der vernichtung, des kriegs und des todes, als anführerin der Valkyren (s. s. 12), hatte sie, näher an Mannheim (Menschenheim), einen saal, der Sitzräumig (sessrûmnir) hiess, weil er so geräumig war dass sie darin die vielen, meistens wegen liebesabenteuer im kampf

gefallnen krieger (val), zur hälfte, empfangen, und ihnen daselbst sitze anweisen konnte; die andere hälfte der gefallnen kamen, als einzige. heermannen (Einheriar), nach Valhöll (getödetenhalle) zu Odin, dem nachfolger des Odr, und dem geliebten der Freyia (s. Message de Skirnir, p. 271). Der saal Sitzräumig war den lebenskräftigen (norr. firar), das heisst den helden zugänglich, und desshalb weil sie darin aufgenommen wurden, aus ansicht, nicht bloss nach dem rufe bekannt.

§ 41. Als jungfräuliche göttin der liebe hatte Freyia, nach ihrer trennung von Odr, sich die gegenwärtige burg einrichten lassen, mit einem unzugänglichen saal, zu dem keine männer, selbst nicht die helden, zutritt hatten. Die menschen, wie lebenskräftig (firar) oder heldenmässig sie auch waren, wurden nie darin aufgenommen, konnten diesen zweiten saal also nie mit augen sehen, und ihn desswegen höchstens dem rufe nach unbestimmt kennen. Dieser zweite saal, in der burg, vor der Windkalt eben stand, war, zur abwehr und sicherheit, äusserlich umringt mit der Waberlohe (Vafurlogi). Dieser wabernde flammenkreis war so beschaffen dass er alle fremden, alle feinde und unberufenen durch sein schädliches hochfeuer abschreckte; solchen aber, welche das recht und die berufung hatten durch ihn in die burg einzutreten, schadete er durch seine flammen keineswegs. Die Waberlohe kannte also gleichsam ihre leute, und hiess desswegen, wie hier, die kluge (weise) waberlohe (s. s. 86). Windkalt, der, ausserhalb der burg, den glänzenden hochsaal, aus der ferne, sehen konnte, und dessen neugierde durch diesen anblick erregt worden war, fragt den Vielgewandt nach dem namen dieses saales. Der burgwächter antwortet ihm dass dieser saal, der für männer ewig unzugänglich ist, und den die helden bloss dem ruf nach kennen, Leer

(hlyr) heisst, wahrscheinlich weil dieser nur von Freyia bewohnte saal von menschen leer ist (s. s. 62), im gegensatz des andern starkbewohnten saales der Freyia, welcher, wegen der darin sitzenden menge, Sitzräumig hiess.

§ 42. Die welt sammt allen wohnungen der götter und der menschen, war durch das schicksal bestimmt von den mächtigen flammen der Feuerwelt (Muspilheim) in der zeit stets bedroht, und, am ende der tage, verzehrt zu werden. Surtur (Schwarz), der fürst von Muspilheim, bedrohte demnach immerwährend die welten mit seinen spitzen feuerflammen, welche als ein flammenschwert gedacht wurden, das den namen Broddr (gespitzt) trug, und vor dem die welten unaufhörlich bebten. Der saal Leer der Freyia war aber, wie alles was die göttin umgab, wie das Lüsteholz und der Baumglüher, von so glühendem feuer, dass die wiewohl mächtige gluth des schwertes Brodd ihm nichts anhaben konnte (s. s. 111). Desswegen sagt hier der burgwächter, mit ironie lächelnd, dass der saal Hlyr lange, das heisst, für immer (s. s. 63) wird zeit haben vor der schwertspitze des Surtur zu erbeben, mit andern worten dass er ewig nicht, ernstlich, zu erbeben brauche, weil ihm dies flammenschwert ewig (wenigstens bis zur Götterdämmerung) zu schaden nicht im stande sein wird.

Strophe 33 und 34.

(Die künstlerischen schöpfer der innern einrichtung der burg.)

§ 47. Windkalt hatte, bis jetzt, die künstlich geschaffenen gegenstände der burg, die er von aussen schon kannte, kennen lernen, und darüber auskunft erhalten; er war nun auch begierig zu erfahren wer die künstler

waren, welche die, ihm unsichtbaren, innern, ohne zweifel noch künstlicheren und prächtigeren einrichtungen, in der burg, geschaffen haben. Desswegen fragt er: wer sind die künstler, welche, mit götterkräften (asmagn) begabt, innerhalb der ringmauer die gegenstände erschaffen, welche ihm bis jetzt, nur von ausserhalb des burgwalls, zu schauen vergönnt war? Vielgewandt nennt ihm die namen dieser künstler. Es sind ihrer zwölf; sie gehören zu den verschiedenen geschlechtern der Vanen, der Dverge, der Lichtalfen, der Iotnen, und sogar der Asen.

Die künstler aus Vanengeschlecht sind, wahrscheinlich, 1) Wonnig (Unni), dessen name sich auf die sommerliche wonne der Vanengöttin Freyia bezieht; 2) Eberisch (Iri), nach der sonne genannt, deren gott ursprünglich als ein brünstiger wilder kampf-eber dargestellt war, dessen symbol dem Vanengott Freyr, noch später, verblieben ist (s. Origine et signification du nom de Franc, p. 21); 3) Laubig (Barri), benannt nach dem laube, welches, in Freyias frühling und sommer, die bäume bekleidet (vgl. Laubinsel, in Le Message de Skirnir, etc., p. 164); 4) Essenwirth (ât-vardr) ist wahrscheinlich der, den fruchtertrag des sommers zur speise den menschen vorlegende, im dienste der Freyia stehende, wirthliche genius (vgl. engl. lafvard, lord brotwirth) der zum geschlecht der Lichtalfen gehört; 5) Tägling (Dellingr), der sohn des Klein-tags (dögull; fr. petit jour), der, als solcher, wie Schwipptag (s. s. 91), den schnell aufdämmernden sommertag symbolisirt.

Als dem zwerggeschlecht angehörig sind anzusehen 6) Feucht (Uri), der im sommerlichen morgenthau sich badende zwerg; 7) Schläfrig (Dori) ist wohl der, die sommerhitze vermeidende, im dunkeln felsenschatten

ruhende zwerg; 8) Kothig (Auri) scheint der zwerg zu sein, der die, im frühling aufgethaueten, kothigen wege (s. s. 86) durchwatet, im gegensatz zum Iotnen Trocken (Dorri dürr; vgl. Thorr-odr) genannt, der die hartgefrornen, trocknen wege der winterzeit durchwandert; 9) Wegläufer (Vegdrasill) ist, wahrscheinlich, der behende zwerg, der, auf den wiedergangbaren sommerwegen, botendienste versieht; 10) Leutschirm (Lidskialfr) scheint der zwerg zu sein der den menschen laubhütten zu schirm und schatten und zur sommerwohnung bereitet.

11) Zum Iotnengeschlecht gehörig ist wohl anzusehen Vorsichtig (Varr), der, mit vorsicht, künstliche verwahrungs- und schutzmittel erschafft, gleich dem iotnischen baumeister, der die von den Vanen zerstörte Asenburg wieder aufbaut (s. Fascination de Gulfi, p. 313), oder gleich dem iotnischen Vielgewandt, der den sichern verhau der Freyiaburg errichtet hat (s. s. 117).

12) Zum Asengeschlecht endlich gehörte ursprünglich, als lichter feuergott, Loki (Schlüssig), der Mephistopheles und Satanas unter den Asen (s. Graubartslied, s. 16). Er war höchst erfinderisch, aber, als boshafter dämon, schuf er meist mörderische, verderbliche kunstmittel. So hatte er den Schädenspiess geschaffen, den er der Altmähre in verwahrung gab (s. s. 117). Er hat wahrscheinlich auch die verderbliche zauberstaude, den Mistelzein bereitet, womit der herrliche Baldr erschossen werden soll. Er erfand das netz um die unschuldigen, den menschen stets unschädlichen fische zu fangen, denen so wohlig ist auf dem grunde. Er verdiente durch seine heillosen erfindungen das loos das ihn endlich traf, in dem netz, das er erfunden, gefangen zu werden, sowie, nach höherer moral, diejenigen gelehrten und werkmeister, welche neue satanische mittel und werkzeuge zum schaden

der menschen ersinnen und herstellen, verdienten das loos zu theilen welches der agrigenter tyrann Phalaris dem herzlosen athener Perillus bereitete, indem er diesen in den glühenden hohlen leib des stierbildes, das dieser geschaffen hatte, zur ersten probe und zur strafe einschliessen liess. Sowie Loki den Schädenspiess seiner geliebten Altmähre übergeben hat, so schuf er auch, wahrscheinlich, für die Freyiaburg ein künstliches verwahrungsmittel, das er der Freyia als lohn, für ihre liebesbezeugung, schenkte. Denn Freyia, als göttin der liebe, war nicht immer die reine unbefleckte jungfrau, sondern auch manchmal das symbol der physischen unkeuschen Venus (vgl. Graubartslied, s. 175). Von ihr sagt der boshafte Loki, in der Lokasenna (s. Poëmes islandais, p. 232):

«Schweige, du Freyia!; dich kenn ich ja durch und durch;
« Du bist nicht ledig von schmach.
«Der Asen und Elfen die innen hier sind,
« hat jeder mit dir ja gehurt.»

Strophe 35 und 36.

(Der Heilenberg worauf Freyias saal steht.)

§ 44. Im alterthum glaubte man dass die dem himmel nähern anhöhen, durch die nähe des himmels, geheiligt seien. Desswegen stellte man sich die heiligen göttersitze als auf bergen sich befindend vor, und pflegte gotteshäuser, tempel und opferstätte, auf anhöhen anzulegen. So waren, zum beispiel, in Indien die Götterstadt (dêvanagara) auf dem berge Meru, in Griechenland der göttersitz auf dem Olymp, bei den Israeliten der tempel Jahves auf der anhöhe Moria, etc., etc. Die wohnungen der einzelnen gottheiten dachte man sich gleichfalls auf bergen und anhöhen. So auch liegt die Freyiaburg auf einem berg

(s. s. 84), und mitten in der burg erhebt sich wieder eine anhöhe auf welcher der wohnsitz oder der saal dieser göttin steht. Diese anhöhe mit dem darauf erbauten prachtsaal (audrann) konnte Windkalt, von ausserhalb der burgmauer, sehen; und, da er soeben von dem saal kunde erhalten hat, so ist er begierig auch erkundigung über diesen saalberg einzuziehen. Desswegen frägt er den Vielgewandt wie dieser berg, in dessen saal die weltberühmte jungfrau, die besitzerin der burg thronete, heisst.

§ 45. Auf die frage Windkalts in bezug auf den saalberg Freyias, antwortet Vielgewandt, dass derselbe Heilenberg (hlyfiaberg) heisse. Dieser name bezeichnet hier zuerst die heilen (heilmittel) der physischen gesundheit und des körperlichen wohlseins, welche der heilige berg, als solcher, besitzt, und denen, die ihn zu ersteigen vermögen, magisch mittheilt. Das alterthum unterscheidet noch nicht genau zwischen dem physischen und dem moralischen heil, so dass das physische heil das moralische meistens involvirt. Darum ist Freyia, als göttin des lebens und des unterhalts, auch zugleich göttin des physischen wohlseins, und ist, gleich der menschlichen frau (freyia) jener zeiten, nicht allein für den unterhalt der hausgenossen, als hausfrau, sondern auch für die gesundheit derselben, als ärztin, besorgt. Das physische und moralische heil bewirkt aber das glück oder die seligkeit (alt-deutsch heile und sælde), und, nach den begriffen der zeit, besteht das heil der götter und der menschen, eher in ihrem glück oder seligkeit, als in ihrer moralischen heiligkeit. Desswegen, während der name heilig, in den iranischen religionen, vom theoretischen begriff des lichten (spenta, svente, sviat, licht, heilig) und, in den semitischen religionen, von dem begriff

des reinen (vgl. heb. kadosch, rein, heilig) ausgeht, so drückt, in den mehr praktisch gesinnten germanischen religionen, das wort heilig (heilagr, heilhabend), ursprünglich, nicht die moralische reinheit und eigentliche heiligkeit, sondern die materielle glückseligkeit aus, und heilige götter bedeuten ihnen nicht moralisch reine, sondern äusserlich glückselige gottheiten. Der heilige Heilenberg hier ist also der berg von dem, durch die kraft der heilenden, beglückenden Freyia, heilung für kranke, und heil und glück für unglückliche kommt.

§ 46. Der physisch heilsame Heilenberg, sagt Vielgewandt, ertheilt erleichterung und arznei für alle krankheiten, sowohl für die schäden die durch heimtückische zauberei einem angethan worden, als für solche welche aus verwundungen und geschwüren entstanden sind. Freyia's Heilenberg, fügt er hinzu, heilt besonders frauenkrankheiten, auch die schwersten, worunter man, in jenen zeiten, besonders den weiblichen weichselzopf (s. s. 65) zählte. Aber mit echter charlatanerie gibt der burgwart, als bedingung der heilung, das besteigen des wunderberges an, der ja doch in der unzugänglichen Freyiaburg liegt. Die armen kranken weiblein mögen sich damals öfters gesagt haben: « ich würde gewiss von meinem « übel gesunden, wenn ich könnte auf den Heilenberg « wallfahrten.» Aber, leider! war dies ja eine unmöglichkeit. Der Heilenberg versprach also den leidenden heilung im glauben, aber konnte sie nicht, in der wirklichkeit, gewähren. Er hat ideale aber nicht immer reale verheissungen. Er ist ein ideal wie alle religionen, die zwar rufen friede! heil!, aber, da kein friede und kein heil der leidenden menschheit in dieser welt zu theil wird, dieselbe auf die zukunft, auf den himmel vertrösten müssen. Der Heilenberg kann, mit dem besten willen der leidenden,

nicht erklommen werden; er ist gleich dem heiligen heilberg Moria, den der durch die politische, moralische und religiöse zerrissenheit seiner zeit gequälte Dante ersteigen will, um oben zum licht und zum glück zu gelangen, von dessen anhöhe er aber herunter getrieben wird, durch die geistverwirrenden weltlichen bestien, symbolisirt durch den gesprenkelten panther (guelfische und ghibellinische partei), den hochfahrenden tyrannischen löwen (die antikaiserliche mit der curie buhlende monarchische partei Frankreichs), und der wölfin (die weltliche, gierige und herrschsüchtige priester-partei des papstthums), und so auf einem andern weiten wege, auf einer langen reise durch die hölle, das fegefeuer und das paradies hindurch, zur einsicht der sozialen, politischen, moralischen und religiösen wahrheiten gelangt, die er dann zum besten seiner zeit und der christenheit, in seinem didaktischen gedichte niedergelegt, und, im epischen rahmen einer überweltlichen reise, erzählend vorgetragen hat (s. Dante et sa Comédie, s. 17 suiv.).

Strophe 37 und 38.

(Die der Freyia dienenden neun Heiljungfrauen).

§ 47. Von der 37. strophe an beginnt, im dialog, die peripetie, das heisst die in der äussern sachlage der dinge und der innern geistesverfassung des Windkalt auftauchende veränderung, welche die knotenlösung und das ende der geschichte herbei führt. Bisher hatte Windkalt keine ahnung davon dass er sich vor der burg seiner geliebten Freyia befinde. Die fragen, die er an den Vielgewandt richtete, waren durch die neugierde hervorgerufen, die in ihm die gegenwärtigen, von ihm aus der ferne gesehenen gegenstände erweckten. Nun aber, bei den erkundigungen die er über den Heilenberg er-

halten hatte, stieg in ihm die vermuthung auf, dass er sich bei dem wohnsitz einer göttin, vielleicht der heilgöttin Freyia befinde. Von nun an haben seine fragen nicht mehr zum zweck, kunde von ihm unbekannten dingen zu erhalten; sein zweck ist sich zu vergewissern, ob, wie er vermuthet, er bei der burg der Freyia oder ob er bei dem wohnsitz einer andern, ihm gleichgültigern göttin angelangt sei. Um hierüber ins klare zu kommen, braucht er nur zwei oder drei fragen über, von ihm von früher her bekannte, auf Freyia bezügliche, dinge zu thun, und somit aus den antworten zu ersehen, ob das gesagte mit dem ihm bereits bekannten übereinstimme oder nicht, und ob folglich die göttliche herrin der burg, ob Schmuckfrohe seine geliebte Freyia sei, oder eine andere göttin. Zu diesem zwecke stellt er, zuerst, eine frage, die sich an den soeben erwähnten Heilenberg anreiht, und sich auf die daselbst weilenden, von ihm früher schon gekannten, Heilsjungfrauen der Freyia bezieht. Der beweis dass er durch seine frage nicht etwas neues erfahren, sondern nur wissen will, ob die mägde der Menglöd nicht vielleicht die Heilsjungfrauen der Freyia seien, dieser beweis liegt schon in der art wie er die fragen stellt. Denn er fragt wie die mägde der Menglöd heissen, die friedlich beisammen sitzen. Der dichter könnte diese frage, so gefasst, dem Windkalt nicht in den mund legen, wenn er ihn nicht darstellen wollte als einen solchen der frägt, nicht um über etwas ihm, wie bisher, unbekanntes, erkundigung einzuziehen, sondern vielmehr um das ihm bekannte mit der antwort zu vergleichen, und somit zu erfahren, was ihm die hauptsache nun ist, ob Menglöd die Freyia sei. Der dichter würde sonst (wie dies manchmal bei erzählungen der fall ist, s. s. 98) etwas mit der sachlage incongruentes hier fragen lassen; denn wenn

Windkalt nicht bereits die ihm bekannten Heiljungfrauen der Freyia im sinne hätte, von denen er von früher her weiss dass sie friedlich beisammen sitzen, wie könnte er dann, fragend, von den friedlich zusammensitzenden mägden der Menglöd sprechen? da er ja alsdann, der sachlage nach, als nichts von denselben zu sehen, zu wissen, und selbst nicht einmal ihre namen zu kennen, gedacht werden müsste. Es ist demnach klar, dass Windkalt durch die nun noch folgenden fragen, nicht etwas unbekanntes, wie bisher, erfahren, sondern aus der peinlichen ungewissheit heraustreten will, ob Menglöd die Freyia sei oder ob nicht.

§ 48. Als göttin des heils und der heilung, als pflegende hausfrau (freyia) hat Freyia, in ihrem dienste, neun gehülfinnen, welche ihr in den hülfeleistungen und krankheitsheilungen beistehen. Die zahl neun 3 × 3 ist eine heilige zahl deren epischer grund anderswo (s. Fascination de Gulfi, p. 151) erklärt worden ist. In den spätern perioden der mythologie sind die den gottheiten dienenden persönlichkeiten daraus entstanden, dass man die attribute dieser gottheiten spezialisirt und allegorisch hypostasirt hat. So sind, zum beispiel, in der spätern indischen mythologie sogar die frauen der götter manchmal nichts anders als die personification der attribute oder der kräfte (çakti) dieser gottheiten, so dass Çivâ, als gemahlin des Çiva, dessen attribut darstellt. Auch in der spätern allegorisirenden nordischen mythologie sind diener und dienerinnen meistens die personifizirte attribute ihrer herren und herrinnen. Skirnir (aufklärer) ist als bote des Freyr der repräsentant dieses gottes, der, im frühling, den himmel von den winterlichen wolken aufklärt. Fulla (Fülle), die dienerin der Frigg (befruchtender Regen), ist die personification der hülle und

fülle und des reichthums, welche diese gottheit den menschen, auf feld und flur, im haus und eigen, angedeihen lässt (s. Fascination de Gulfi, p. 292). Auf gleiche weise sind die neun dienerinnen der heilenden Freyia die personificationen der heilkräfte dieser göttin.

§ 49. Da man im alterthum, wie überhaupt bei allen völkern, junge unverheirathete knaben und mädchen zu dienenden gebrauchte, so erhielten, in vielen sprachen, die allgemeinen ausdrücke knabe, knapp, magd, die ursprünglich die kleinen unverheiratheten bezeichneten, die bedeutung von dienenden, knecht und magd (magd, jungfrau, dienerin, ital. pargoletta kleine, mädchen, s. Les prétendues maîtresses de Dante, s. 21). Auf gleiche weise sind die dienerinnen der Freyia als jungfrauen (meyiar, mägde) bezeichnet, um so mehr da Freyia, als jungfrau, die beschützerin aller jungfrauen war, welche, wenn sie unverheirathet starben, bei der jungfräulichen göttin aufgenommen wurden. So, zum beispiel, ist gesagt dass Thôrgerdr, die unverheirathete tochter des Egill, sohn des Skalagrimm, nach ihrem tode, zu Freyia kam.

§ 50. In den spätern perioden der mythologie wo die allegorischen gottheiten entstunden, sind besonders die, welche der heilkunst vorstanden, immer mehr nach den verschiedenen krankheiten spezialisirt worden, so dass, zum beispiel, bei den Römern für jedes körperliche übel eine besondere heilgottheit aufgestellt ward, der art dass auch noch später, im christlichen mittelalter, einzelne heilige, speziell, bei einzelnen krankheiten zur heilung derselben angerufen wurden. Ebenso hatten die neun mägde der Freyia jede, ursprünglich, ihre heilspezialität, welche indessen, in der tradition, nicht immer mit be-

wustsein genau unterschieden wurde, und desswegen auch nicht hier, mit bestimmtheit angegeben worden ist. Indessen gehen noch, aus der folgenden erklärung ihrer namen, die ursprünglichen attribute Freyias hervor, welche ihre dienerinnen zu personifiziren bestimmt waren.

Die jungfrau, Schutz genannt, repräsentirt speziell den ärztlichen schutz der Freyia, wodurch sie vor physischem und moralischem leid und krankheit schützt, und dieselben heilt.

Der name Thursenschutz drückt aus dass diese ärztin schon bei den Thursen oder Iotnen, aus deren geschlecht sie war, der heilkunst vorstand. Im alterthum pflegte man seine diener und sklaven aus denjenigen völkerschaften zu wählen, welche, durch ihre eigenschaften, zu besondern diensten besonders geeignet schienen. So wählten, zum beispiel, die Athener und Römer vorzugsweise ihre pädagogen und polizeischutzmänner aus dem für zuverlässig geltenden volke der Scythen und Daven, und gaben desswegen solchen mentoren und polizisten geradezu ihren volksnamen Scytha, Davus (s. Les Gètes, p. 191).

Die Iotnen galten für mit riesenkräften begabt; desswegen nahm, zum beispiel, der könig Frôdi, zur harten mühlarbeit, die zwei riesenmässig kräftigen Iotnenmägde Menia und Fenia. Die Iotnen waren aber, als urwesen, auch im besitz der ältesten wissenschaft und heilkunde, und hiessen desshalb feinspürend wie hunde (hundvîs). Der gott Thôr der, durch den von Hrungnir geschleuderten schleifstein, am kopfe verwundet worden war, wurde durch die riesin Grôa geheilt. Desswegen befand sich unter den heiljungfrauen der Freyia auch die Iotnenjungfrau Thursenschutz, zumal da diese, als ärztin, heilend wirkende magd, ihren wilden, verderbli-

chen iotnenkarakter von selbst aufgegeben hatte, und, wie die friedlichen Iotnentöchter Skadi, Gerdr, Sif, Iörd, in Asengart aufgenommen worden war.

Freyia, als göttin des heils, der liebe und des lebens, war, wie die ephesische Artemis, zugleich jungfrau und allmutter (s. Les Amazones dans l'histoire et dans la fable, s. 10). Als allmutter hatte sie, bei den Slaven, den epithetischen namen Ciza (zitze, ammenbrust; norr. varta warze) und, im norden, den namen Thiodvarta (volkswarze), weil sie aller welt, und besonders den kindern, die allen zuträgliche stärkung und nahrung gewährte. Dies attribut der göttin Freyia ist hier durch ihre magd Volkswarze speziell dargestellt.

Die glänzende sommergöttin Freyia trug, natürlich, den epithetischen namen Prächtige (Biört), der sich noch später, in den germanischen gauen, als name der göttin Berchta (Bertha, s. Grimm Myth., s. 250) spezialisirt, und hier durch die magd Bertha symbolisirt hat.

Wegen ihres freundlichen, gnädigen, wohlwollenden wesens, hiessen die Vanengottheiten Freyr und Freyia, die geneigten, gnädigen (blid god). Und dieser epithetische name der göttin Freyia ist hier durch ihre magd, die Geneigte heisst, speziell repräsentirt.

Das attribut der Freyia als gnädige ist noch besonders, als inbegriff der gnade, durch den abstrakten namen Neigung ausgedrückt, und durch eine besondere magd, Neigung genannt, dargestellt worden.

Friede drückt, bei den stets sich befehdenden Germanen, die sichere, ungestörte, angstlose, friedliche ruhe aus, und ist hier, als abstrakter name, die personification des, dem gemüthe der leidenden und kranken, so wohlthuenden friedens und der heilenden ruhe. Der aus-

druck bedeutet aber noch nicht, wie bei den religiösen Semiten das wort salam (heb. schalom), den durch gott gnädig ertheilten segen und frieden, oder das religiöse glück und heil.

Milde (Eir, s. s. 67), in der bedeutung von milder schonung, ist das gegentheil von harter rücksichtslosigkeit. Da männer das was sie nicht ehren, ohne schonung behandlen, frauen aber, aus ehrender rücksicht, milde sich erweisen, so werden, in der poesie, die frauen durch das abstrakte wort milde bezeichnet (s. s. 119) im gegensatz zu den unbarmherzigen männern. Freyia, als frau, ist die milde, selbst gegen fehlende barmherzige göttin, und heilet ärztlich, selbst durch schuld erzeugte, physische und moralische gebrechen. Diese ihre milde ist durch ihre dienerin Milde hypostasirt, welche, als heilende nymphe, unter die Asinnen aufgenommen worden ist (s. Fascination de Gulfi, p. 297).

Urbête (orboda) bezeichnet, nach ursprünglichem sinn, das darbieten der ur- oder erstlingsopfer für die, von der gottheit dargebotenen güter und wohlthaten. Diese dankbarkeit durch erstlingsopfer ist hier, wie das gebet, und die bitte, in der griechischen mythologie, personifizirt, und der wohlthätigen Freyia als gesellschafterin beigegeben worden, durch welche sie, gleichsam zur steten milde und wohlthätigkeit angereizt wird. Heutzutage bezeichnet urbête abstrakt den zins, die abgabe (fr. redevance), die man, als erstlingsopfer, für eine zur benutzung dargeliehene werthschaft, dem eigenthümer derselben vorab abbezahlt.

§ 51. Die mägde der Freyia sind, natürlich, dieser, als ihrer herrin, untergeordnet. Diese rangordnung wird im alterthum mannigfach, episch und symbolisch, ausgedrückt. Bei sitzender versammlung nimmt die person, die

höhern rangs ist, einen hohen sitz, die untergebenen, einen niedrigen sitz ein. Desswegen bedeutet, im sanscrit, upanischad (untensitzen) geradezu dienen, und da im alterthum, besonders bei den Brahmanen, der schüler nicht allein der kleine zuhörer (lat. discipulus von deis-capulus, kleiner einsicht-aufnehmer, goth deisei einsicht, sansc. dhiti), sondern auch der diener (famulus, minister, von ministus der kleinste) seines lehrers und vorgesetzten herrn (magister, von magistus der grösste) ist, so trägt er nicht nur meistens diminutive namen, sondern sitzt auch zu den füssen des lehrers auf niederem sitze (subsellium), und die ihm, der niedriger sitzt, vom katheder (hochsitz) herab vorgetragenen lehren heissen desshalb bisweilen, im sanscrit, Upanischadas (untensitzungen). Wir haben uns auch hier, die zu den knien der Menglöd sitzenden mägde, als um den hochsitz (ondvegis setr) dieser herrin im kreise tiefer sitzend, vorzustellen. Der umstand dass sie als friedlich zusammensitzend bezeichnet werden, bezieht sich, einstheils, darauf dass sie, als heiljungfrauen der friedlichen Menglöd, wie diese, friedlich dargestellt sind, andererseits, darauf dass, obgleich einige darunter dem iotnischen geschlecht angehören (s. s. 134), sie dennoch sich untereinander einmüthig vertragen.

Strophe 39 und 40.

(Den Heiljungfrauen muss geopfert werden.)

§ 52. Windkalt wusste, von früher her, dass man den Heiljungfrauen der Freyia, für ihren gewährten schutz und für zu erflehendes heil, opferte. Desswegen, um zu wissen ob die mägde der Menglöd dieselben seien wie die Heiljungfrauen der Freyia, benutzt er besonders den namen der letztgenannten Urbête, um daran die

frage zu knüpfen, ob die Menglödsmägde diejenigen, die ihnen opfern, zu schützen im stande sind. Vielgewandt antwortet ihm dass jede einzelne, nach ihrer spezialität (s. s. 133), diejenigen beschütze, die sie darum anflehen und ihnen dafür opfern (blota, s. s. 68). Da, im alterthum, die im himmel wohnenden, hülfeleistenden gottheiten den menschen unzugänglich waren, so musste man ihnen auf der erde, an bestimmten heiligen stätten, opfer darbringen, die natürlich den priestern grösstentheils zu gute kamen. Bei den Slaven und Germanen pflegte man den weiblichen gottheiten, die selten tempel hatten, die opfer darzubringen auf heiligen waldplätzen (helgr stadr, hörgr), wo ein aus stein errichtetes gestell (stall) oder ein altar erbaut war. Wenn nun an solchem altarheiligen orte, sagt Vielgewandt, die söhne der Schirmer (freien gutsbesitzer) die Menglödsjungfrauen anrufen, und ihnen opfern, so werden diese jeden derselben aus seinen nöthen, wie gross auch sein übel und schreckniss sei, herausreissen. Durch diese antwort, welche die jungfrauen als göttlich helfende darstellt, wird Windkalt in seiner vermuthung sehr bestärkt dass die Menglödsmägde dieselben seien wie die helfenden jungfrauen der Freyia, und dass also Menglöd keine andere als seine geliebte Freyia sein könne. Um sich hierüber vollends peremptorisch zu vergewissern, stellt er die letzte frage ob die burgbesitzerin Menglöd einen eheherrn habe, oder ob sie, als jungfrau, einem manne verlobt worden sei, oder, wie er sich ausdrückt, ob's einen mann (eheherrn oder geliebten) gibt, der dürfte in Menglöds süssen armen schlafen? Die antwort hierauf ist für ihn wichtig, entscheidend, und alle seine ungewissheit beseitigend, da er dadurch erfahren wird ob Menglöd die ihm, in früheren zeiten, verlobte braut Freyia sei,

und ob diese noch unverheirathet und bräutlich seiner harre.

Strophe 41, 42 und 43.

(Schwipptag allein darf in Menglöds arm ruhen.)

§ 53. Auf die obige letzte, entscheidende frage Windkalts antwortet der burgwart dass es nur einen mann gäbe, nämlich den Schwipptag, dem die hier wohnende sonnprächtige Menglöd als braut verlobt und zur frau verheissen worden, und dass dieser allein berufen sei in ihrem arm zu schlafen. Nun ist für Windkalt, der sich, zur zeit seiner trennung, Schwipptag nannte (s. s. 91), kein zweifel mehr möglich, dass die hier wohnende Menglöd seine ihm verlobte braut Freyia sei; er ruft daher freudig dem burgwart zu dass er, der sich Windkalt genannt, der erwartete Schwipptag ist. Dieser zuruf löst sein schwebendes, lange ungewisses schicksal; er weiss er ist der erwählte und berufene, und darf, als solcher, in die burg eintreten. Schicksalsgemäss fallen nun von selbst, magisch, alle hindernisse die ihn vom eintritt in die Freyiaburg bis jetzt abhielten. Von selbst oder auf ein zeichen des burgwächters lässt die kluge waberlohe (s. s. 8) ihn, als den erwünschten, durch ihre flammen schreiten; das gitter Donnerschälle öffnet sich von selbst dem berufenen; die wachthunde wedeln ihm entgegen, als gehöre er zum hause. So tritt er ungehindert in die nähe des burgwarts und vor die thüren des hochsaals der Freyia. Er bittet Vielgewandt ihn bei der Menglöd anzumelden, und sie zu fragen ob sie ihn in liebe aufnehmen wolle.

Strophe 44 und 45.

(Schwipptag bei Schmuckfrohe angemeldet.)

§ 53. Mit der 42. strophe ist der eigentlich didaktische theil unseres lehrgedichts beendet; die strophen die nun noch folgen, haben blos noch einen epischen zweck; sie nehmen die geschichte des rahmens, welche durch den didaktischen theil des gedichts unterbrochen worden war, wieder auf, und führen sie zum endlichen abschluss.

Auf die bitte Schwipptags hin, seine wiederkehr der Freyia zu verkünden, und anzufragen ob sie ihn in liebe aufnehmen wolle, verlässt Vielgewandt den vor der thür des saales wartenden Schwipptag, um seinen auftrag bei seiner herrin im saale oben auszurichten. Er ist überzeugt dass der angekommene fremde der von seiner herrin schon lang ersehnte Schwipptag ist; er entnimmt dies nicht allein daraus dass der fremde sich als diesen ausgibt, sondern besonders aus dem ausserordentlichen umstande dass die burg, die sich nur den hierzu berufenen öffnet, sich von selbst, magisch, aufgeschlossen, und dass die sonst wüthenden Cerberen, wie durch einen vom schicksal geleiteten instinct, dem fremdling, als sei er ein bekannter und zum hause gehöriger, entgegengewedelt, und ihn ungehindert bei sich vorbei gelassen haben. Der burgwächter bittet seine herrin hinunter vor die thür zum fremden zu treten, und sich selbst zu überzeugen dass dieser ihr erwarteter geliebter ist.

Durch die nachricht des burgwarts geräth Schmuckfrohe in grosse aufregung. Es ist in der menschenseele ein psychologisch begründeter zug dass man, bei einer ankündigung eines lang ersehnten wunsches, sich nicht mehr die enttäuschung und vernichtung dieses wunsches gefallen lassen will, und dass man, wenn man die macht

dazu besitzt, diese dazu benützt um die enttäuschung, wenn sie dennoch eintreten sollte, furchtbar an denen zu rächen, welche die erfüllung des lang und tief gehegten wunsches zuerst angekündigt haben, und somit sie gleichsam die schuld der enttäuschung, unvernünftigerweise, büssen zu lassen. Desswegen, obgleich Freyia überzeugt ist dass Vielgewandt sie nicht absichtlich belügen will, droht sie ihm doch, wie unvernünftige tyrannen pflegen, ihn hart zu bestrafen, wenn die freude, die er angekündigt, getäuscht werden sollte. Da zur zeit des dichters die burgherren eigenmächtig und tyrannisch die sogenannte burgjustiz gegen ihre untergebenen übten, so droht auch hier die burgfrau Freyia dem burgwart, ihn, wenn sie in ihrer erwartung getäuscht würde, hängen zu lassen, so dass ihm, wenn er am hochgalgen faule, die den leichengeruch witternden raben herbeifliegen werden, ihm die augen auszuhacken. Mit dieser drohung tritt Menglöd vor die thüre des saales, um den daselbst harrenden Schwipptag zu sehen, und sich selbst von der wahrheit seiner rückkehr zu überzeugen.

Strophe 46 und 47.

(Der fremde weist sich alt Schwipptag aus.)

§ 55. Odr, der, seit langem, von seiner geliebten Freyia getrennt, als Windkalt in Iotnenheim gelebt hatte, und nun in Iotnenanzug, etwas gealtert, vor seiner geliebten wieder erscheint, wird nicht, auf den ersten anblick, von derselben erkannt. Nur das mutterauge, das den sohn auch unter veränderter gestalt leicht erkennt, würde den Schwipptag sogleich erkannt haben. Das auge der geliebten aber, das mehr für den äussern gewohnten anblick des geliebten geschärft ist, erkennt nicht eben so leicht denselben bei verändertem, verringertem

aussehen. Desswegen begehrt Freyia von Odr, da sie ihn auf den ersten blick nicht wieder erkennt, dass sich derselbe, durch aussage seines namens und seiner sippschaft, und durch angabe der gegend woher er kommt, als denjenigen ausweise, dem sie, durch das schicksal, als verlobte braut zur frau bestimmt worden sei. Der angekommene weist sich nun als denjenigen aus der er früher, vor seiner trennung von Freyia, gewesen, als den ehemaligen warmen, lichten, schnell hereinbrechenden sommer und sommertagsgott Schwipptag, als den Odr, den sohn des Sonnenbrecht (des an sonnenpracht zunehmenden gottes des sommeranfangs, s. s. 17). Er erinnert daran dass, in dieser sommergegend, ihn einstens die spätjahrswinde ergriffen, ihn aus der nähe seiner geliebten Freyia fortgerissen, und hin zu den kalten wegen der iotnischen winterregionen abgeführt und daselbst zurückgehalten haben. Er fügt hinzu dass diese trennung gegen seinen willen und ohne sein verschulden geschehen sei, da er nichts begangen habe wodurch er solche trennung, als strafe eines vergehens, verdient hätte; dass er sich aber in sein schicksal fügen musste, weil ja Urdurs wort oder des schicksals ausspruch stets in erfüllung geht, wenn derselbe auch über schuldlose, ungerechterweise, ergangen ist.

Strophe 48, 49 und 50.

(Odr [Schwipptag] wieder vereinigt mit Freyia [Schmuckfrohe]).

§ 56. Nach der aus dem munde des jungen fremdlings erhaltenen auskunft, erkennt Schmuckfrohe nun bestimmt ihren geliebten. Sie heisst ihn willkommen, sagt dass seine rückkehr nun ihren sehnlichst gehegten wunsch der wiedervereinigung erfülle, und gibt ihm den be-

grüssungskuss. Sie fügt hinzu dass, weil es unerwartet erfolgt, dies wiedersehen die liebenden desto lebhafter erfreue. Sie führt den Schwipptag als ihren vom schicksal berufenen und zum gemahl bestimmten geliebten, in ihren, allen andern männern unzugänglichen, jungfrauensaal; sie erzählt ihm wie sie lange hier auf dem Liebenberg gesessen, der für sie, während der trennung, kein liebesberg gewesen, und wie sie täglich, von morgen bis abend, auf seine rückkunft geharrt habe; nun aber beglücke ihr geliebter, was sie so sehnlich gewünscht, ihre wohnung auf dem Liebenberg durch seine gegenwart und nähe.

Schwipptag erwiedert den freundlichen liebesempfang der Freyia durch ebenso grosse freude- und liebesbezeugung; er erklärt dass, beiderseits, die sehnsüchtige liebe von ihm zu ihr, und von ihr zu ihm, während der langen trennung, treulich bewahrt worden sei. Von nun an sollen sie nicht mehr getrennt werden, da es der schicksalspruch sei, dass sie bei einander bleiben und ihre ihnen noch bestimmte lebens- und jugendzeit, die noch übrigen eilf weltalter (s. s. 104) hindurch, bis zur spät kommenden Götterdämmerung mit einander durchleben sollen.

Schlusswort

zur Erklärung des gedichts.

§ 55. Dies ist nun die einfache erklärung dieses früher für mystisch, räthselhaft und unerklärlich gehaltenen gedichts, welches, wie wir gesehen, nicht ohne dichterische anlage ist, und das, nach dieser erklärung, auch einen poetischen genuss zu gewähren nicht völlig ermangeln wird. Der dichter hat seinen zweck gehörig erfüllt. Er hat, in dem epischen rahmen des mythus von der wiedervereinigung des Odr mit der Freyia, seine belehrung

über andere zum Freyiacyclus gehörige namen und traditionen dargelegt, und uns über mythologische dinge belehrt über die wir, ohne sein gedicht, in keinem andern Eddaliede, noch anderswo, hätten unterrichtet werden können. Nun die lang getrennten liebenden Odr und Freyia, nach überstandenem kreuz und leiden, wieder eingegangen sind in die mythischen, himmlischen liebesfreuden, beglückwünschen wir dieselben, im namen der wissenschaft, der poesie und der religion, und, obgleich sie heiden sind, geben wir ihnen unsern christlichen segen auf ihren künftigen lebensweg, und wünschen dass sie hinfort nicht nochmals erfahren möchten

« dass liebe pflegt mit kummer
« stets hand in hand zu gehen. »

GROA'S ZAUBERSANG.



I. EINLEITUNG.

1. Verhältniss der magie zur mythologie.

§ 1. Das eddische gedicht Grôa's Zaubersang gehört nicht, wie Vielgewandts Sprüche, zu den mythologischen, sondern zu den zauberliedern, welche sich auf die magie beziehen, und sich zu den mythologischen verhalten wie überhaupt die magie zur mythologie.

Die mythologie glaubt an übermenschliche göttliche wesen von deren macht und einfluss das glück der menschen abhängig sei. Sie ist demnach, ihrem wesen nach, religion (s. Fascinat. de Gulfi, p. 3-16), welche ohne den glauben an götter und göttliches nicht denkbar ist. Eine religion aber, die, wie die mythologie, an unzulängliche götter glaubt, ist nothwendig, wenn sie sich entwickelt, über kurz oder lang, zum tode verurtheilt. Schon darum dass die mythologischen gottheiten nicht als absolute gottheit, sondern als anthropomorphische, relatif mangelhafte wesen gedacht werden, wird für sie die zeit kommen wo der mensch erkennt dass über denselben eine höhere macht steht, an die er sich, über die götter hinaus,

als sein schicksal bestimmend und beherrschend, zu wenden vorzieht. Es entsteht alsdann der glaube dass die angebeteten, um hülfe angerufenen götter selbst unter dem ewigen schicksal stehen, und von diesem ihr eigenes glück und unglück bestimmt wird. Dieses ewige schicksal denkt man sich als eine allgemein mächtige naturkraft, als ein höchstes weltgesetz, vor dem die, ebenfalls als personificirte naturkräfte gedachten götter, schwach und ohnmächtig erscheinen. Um nun die schwäche der götter einigermaassen zu stärken, nimmt man an dass diese götter die unzulänglichen kräfte ihrer natur durch übernatürliche, magische, zauberkraft zu vermehren suchen. Sowie in der epischen poesie die helden, oft, zum nachtheil ihres heldenthums, mehr durch zauber als durch ihre eigene höhere natur, oder durch sich selbst, stark und heroisch erscheinen, so bietet auch die mythologie das klägliche schauspiel dar, dass die götter selbst meistens nur durch magische waffen siegen, und durch angewandte zaubermittel mächtig sich erweisen. Die logik führt alsdann die menschen natürlich dahin, dass sie den glauben an die macht der götter verlieren, und, wie die götter selbst, ihre zuflucht zu den mächtigeren naturkräften des zaubers oder der magie nehmen. Die menschen rufen, im unglück, nicht mehr die götter um hülfe an, sie beten nicht mehr zu ihnen als den urhebern ihres schicksals, sie suchen sich vielmehr die kenntniss der mächtigeren natur- und zauberkräfte zu verschaffen, und dieselben, zu ihrem besten, ohne die götter und sogar gegen ihren willen, anzuwenden. Somit stellt sich das vermeinte wissen der magie immer mehr dem religiösen glauben an die mythologischen götter entgegen; und obgleich in der religion die götter selbst zauber anwenden, und somit die magie sich mit der mythologie theilweise verbindet,

so kommen doch bald auch in der religionsgeschichte fälle vor, wo die magie in schroffen gegensatz mit der religion tritt, und nicht mit unrecht als antireligiös und atheistisch verfolgt wird.

§ 2. Da am anfang der civilisation das wissen nicht um seiner selbst willen, als theorie geschätzt, sondern grossentheils wegen seiner praktischen zwecke und resultate gepflegt wurde, so stand die magie nicht sowohl als kenntniss der naturkräfte, sondern als viel vermögendes können (fiölkyngi) oder als zauberkunst im ansehen. Es ist bekannt dass reelle kenntniss der physischen, chemischen und cosmologischen kräfte und thatsachen viele richtige vorhersagungen und nothwendige resultate im menschenleben bewerkstelligen kann; und wenn die magie, als zauberei und astrologie, auf wahrem wissen gegründet gewesen wäre, so hätte sie unfehlbar den aberglauben der mythologie siegreich überwunden, und in der geschichte natürliche wunderwerke geschaffen. Da aber das alterthum noch nicht zwischen physisch möglichem und physisch unmöglichem zu unterscheiden, interesse, gelegenheit und verständniss besass, so hat auch die magie, auf religiösem und wissenschaftlichem gebiet, die wahrheit wenig gefördert, sondern hat sogar, als afterweisheit und aberglauben, die mythologie und religion öfters noch überboten. Weil aber nichts destoweniger diese afterweisheit auf das wichtigste für den menschen, nämlich auf sein schicksal sich bezog, welches sie bestimmen zu können vorgab, so galt das magische wissen für die höchste wissenschaft, und wurde desshalb bei den Indern geradezu das wissen (vidya) genannt (s. Les Gètes, p. 150). Während die Römer dieses wissen ein können, eine kunst (ars) nannten, und sie als die grosse wichtige kunst (ars magna) bezeichneten, nannten

sie die germanischen völker das Vielkönnen, das Vielvermögende (norr. fiölkyngi).

Im alterthum sah man das wissen, nicht wie es heutzutage von edlen geistern geschieht, als ein gut an, das, zu nutz und frommen der menschheit, allen uneigennützig mitgetheilt werden soll, sondern man betrachtete es als einen individuellen besitz und vortheil, aus dem, wie aus dem eigenthum, man macht, reichthum und ansehen heraus zu schlagen berechtigt sei. Desswegen machte man das astrologische und magische wissen zu einer geheimwissenschaft, auf deren mysterien man eifersüchtig war, und sie als geheimlehre (sansc. çravana raunen; çruta geraunites; norr. rûna) nur seinen verwandten, freunden und adepten mittheilte. Da solche runen als durch tradition aus dem alterthum stammend betrachtet wurden, so gehörten sie zu den alten materien (sansc. Purâna; norr. fornir stafir) oder zur alten überlieferung. Als ein wissen dem man grosse wichtigkeit für's leben beilegte, wurde die magie, eben so gut wie die mythologie, ein gegenstand der didaktischen poesie. So entstunden die magischen gedichte, nach und neben den mythologischen liedern.

Die magischen gedichte oder zauberlieder befassten sich weniger mit der theoretischen magie oder mit der damaligen naturphilosophie, als mit dem praktischen theil derselben oder mit der eigentlichen zauberei, welche, durch anwendung vermeinter natürlicher mittel, gewünschte vortheile, wirkungen und zustände hervorbringen sollte.

2. Was ist zauberei?

§ 3. Das unerklärte wort zauber (isl. taufr, n.; ahd. zoubar, m.) gehört wahrscheinlich zum stoffthema tap (gr. tup; lat. s-tup), woraus wörter stammen die schlag, betäubung, schrecken (verlg. lat. torvus f. toprus; taurus; torpeo f. topreo; stupor; gr. tarbos; tauros; norr. tarfr; sl. zubr) ausdrückten. Es wurde ursprünglich wohl als zauberschlag (mit der zauberruthe), oder als zauberschlag, im sinn von plötzlicher betäubung, schreckniss, aufgefasst.

Die zaubereien wurden bewirkt entweder durch handlungen (giörningar), oder durch worte und gesänge (galdrar), oder durch vereinigung der einen mit den andern. Man hatte nämlich bemerkt dass gewisse physische und chemische operationen und manipulationen stets bestimmte phänomene und wirkungen erzeugen. Man trug daher diese operationen auch auf das gebiet der magie oder zauberei über. Diese zauberhandlungen, welche ursprünglich der natur nachgeahmt waren, und als in den naturgesetzen begründete ursachen von bezweckten wirkungen sich darstellten, wurden nachher, immer mehr blos symbolisch, das heisst sie zeigten, durch geberden, die handlung an, welche die gewünschte wirkung hervorbringen sollte. Um, zum beispiel, den tod durch das schwert anzuzaubern, vollzog man die geberde eines der mit dem schwerte jemanden niederschlägt.

Später unterblieb auch sogar die symbolische oder emblematische handlung, und man kam dazu sinnlose operationen und blosse mysteriöse gaukeleien vorzunehmen, welche mit dem gewünschten resultat weder in einem physisch-causalen, noch in einem den zweck, emblematisch, andeutenden verhältniss, standen. Im ganzen ge-

nommen, gehören die magischen operationen der magie zu den schattenseiten des menschlichen geistes, bei denen es meistentheils schwer ist, zu bestimmen, was in ihnen vorherrschte, ob menschliche dummheit und eselei, oder verrückter religiöser selbstbetrug, oder endlich charlatanismus und gaunerei verschmitzter pfaffen.

Da der mensch gerne an die verwirklichung alles dessen glaubt was er heftig wünscht, so trat öfters, in der magie, an die stelle der verwirklichenden zauberhandlung, der blosse lebhafte gedanke oder der wunsch. Man glaubte dass was man einem mit energie anwünsche, segen oder fluch, auch desswegen schon, magisch, in erfüllung gehen könne und müsse. Da ferner der ungebildete den gedanken nicht leicht getrennt vom wort fassen konnte, so dass, zum beispiel, das griechische wort logos zugleich gedanke und wort ausdrückte, so war auch der glaube natürlich dass, sowie im gedanken und wunsch, so besonders im gesprochenen wort, eine magische kraft und energie liege, zur verwirklichung dessen was das wort oder der ausspruch wünschend aussagte. Zu dieser gattung von magie gehören die zahlreich angewandten gebets-, segens- und fluchsformeln, und besonders die zaubersprüche und zaubergesänge, von denen man glaubte dass sie, durch ihre mysteriöse abfassung, ihr regelrechtes hersagen, und hauptsächlich schon durch die magische energie der worte, auch abgesehen von aller aufmerksamkeit und absicht des sprechenden, den durch die blossen worte ausgesprochenen wunsch verwirklichen müssen.

Sowie die ursprünglich symbolisch bedeutsamen zauberhandlungen später zur sinnlosen gaukelei herabsanken, so traten auch an die stelle bedeutsamer gebets-, segens- und fluchssprüche, öfterer mysteriös sinnloses hocus pocus, abracadabra, oder derlei zaubergewäsche.

Endlich, weil man dem gesprochenen wort die kraft beilegte, den ausgesprochenen wunsch magisch zu verwirklichen, so schrieb man auch eine ähnliche energie dem geschriebenen worte oder der zeichen- und buchstabenschrift zu. Bei gewissen völkern galt das geschriebene (ar. katoub; lat. scriptum scriptum) für magisch gewisser, unumstösslicher und unausweichbarer als das gesprochene. Bei Indern und Germanen aber galt das gesprochene wort magisch mehr als das geschriebene; um den zauber der schrift zu lösen, reichte es hin sie auszulöschen (s. Le Message de Skirnir, p. 159 suiv.); aber um die magische kraft des einmal ausgesprochenen wortes zu brechen, bedurfte es eines neuen eben so energischen ausspruchs.

Es ist bereits schon bemerkt worden dass zauberhandlungen und zaubersprüche manchmal, zum selben zweck, zusammen und mit einander angewandt wurden. Gewöhnlich beschränkte sich aber die magie entweder auf die einen oder auf die andern.

Obgleich bei allen völkern des orients, des alterthums und des mittelalters, zauberhandlungen und zaubersprüche öfters vorkamen, so sind uns doch keine genaue beschreibungen der traditionnellen zauberhandlungen, und keine bestimmte formeln der zaubersprüche überliefert worden. Der grund hiervon liegt einerseits darin, dass diese magischen handlungen und sprüche nicht so traditionnell genau bestimmt waren, wie man gewöhnlich vorgab, sondern der veränderlichen willkühr der zauberer, nach umständen, überlassen blieben. Andererseits kommt es daher, dass zauberhandlungen und zaubersprüche zur geheimlehre gehörten, und man solche geheimnisse nicht gerne der schrift, zur allgemeinen veröffentlichung, anvertrauen wollte. Andeutungen über die gebräuchlichen

zauberhandlungen, und über die magischen formeln der zaubersprüche, finden sich mehr oder weniger klar und ausführlich in einigen wenigen poetischen und historischen schriften der verschiedenen alten völker. Was die zauberei der nordländer betrifft, so erhalten wir hierüber keine bestimmte belehrung in den magischen Eddaliedern, und also auch nicht, wie wir sehen werden, im vorliegenden gedicht Grôa's Zaubersang. Denn es ist schon hier darauf aufmerksam zu machen dass dies gedicht, wie andere ähnliche, den titel Grôa's Zaubersang nur gleichsam versprechungsweise führt, da Grôa darin verspricht neun zaubersänge zu lehren, aber eigentlich dieses versprechen nicht erfüllt, indem sie doch nie die zu singenden lieder mittheilt, sondern sich jedesmal damit begnügt anzuzeigen 1) in welchen umständen und gefahren man sie gebrauchen müsse, und 2) welche magische wirkungen sie hervorbringen werden. Dieses verschweigen der zauberformeln selbst hat im gedicht vielleicht seinen grund in der geheimkrämerei, die man mit den zauberformeln und zauberliedern trieb, welche man nicht öffentlich auszusprechen sich erlaubte, sondern blos dem adepten in die ohren raunte. So raunte Odinn dem todten Baldur seinen zaubersang (galdr) in die ohren, damit die anwesenden das geheimniss der wiederbelebung dieses gottes, nach der Götterdämmerung, nicht zum voraus wissen möchten. Es ist also auch anzunehmen, wenn unser gedicht nicht eine mystification bleiben sollte, dass darin die Grôa den zaubersang zuerst blos ankündigte, dann die umstände angab in denen er zu gebrauchen sei, ferner was er bewirken werde, und dass sie, zu ende, dem sohne die magische zauberformel selbst, als geheimniss, ins ohr geraunt habe.

Man sieht hieraus dass über die zauberhandlungen und zaubergesänge des Nordens wir wenig kenntniss besitzen;

wir können uns davon eine blos annähernde vorstellung bilden, nach den mittelalterlichen, meist dem christlichen aberglauben angehörenden, probestücken, welche die germanisten, in neuerer zeit, zu tage gefördert und mit fleiss gesammelt haben (s. Grimm D. Myth. 1e, XXIX-CLXII; 2e, s. 1173-1193).

3. Zweck, entwurf und rahmen des lieds Grôa's Zaubersang.

Unser gedicht Grôa's Zaubersang hat zum zweck darzuthun dass, für schwierige lagen und gegen todesgefahr, es bestimmte zaubergesänge gäbe, welche man erlernen müsse, um sie, im nothfall, in anwendung zu bringen. Das lied ist also, seiner natur nach, ein didaktisches zaubergedicht. Das lehrverfahren ist darin, wie es in allen didaktischen liedern der brauch ist (s. s. 9), so viel als möglich concret dargestellt (s. s. 10), und daher die lehrgegenstände in einen geschichtsähnlichen rahmen gefasst. Da alle didaktik im umfang sich beschränken muss, so kommen hier nur lehrgegenstände zur sprache die sich auf neun fälle beziehen. Diese zahl hat natürlich hier einen mystischen zweck, weil die zahl neun, im Norden wie anderswo, als eine bedeutungsvolle heilige zahl betrachtet wurde (s. La Fascination de Gulfi, p. 151).

Der epische rahmen ist hier nicht, wie gewöhnlich bei den mythologischen gedichten, einem schon vorhandenen mythus entlehnt (s. s. 11), sondern frei, aber mit verständiger umsicht und geschichtlicher wahrscheinlichkeit, erfunden. Die fiktive person die, im lied, über die zaubergesänge unterrichtet werden soll, ist ein edeling oder junger adelicher, den seine boshafte stiefmutter zu ausfahrten zwingt (s. s. 156), in denen er grossen lebensge-

fahren ausgesetzt sein wird. Er wendet sich, um rath und um hülfe, an seine verstorbene mutter, die ihn gegen die neun ihn bedrohenden gefahren mit zaubersprüchen ausrüstet, wodurch er in der noth gerettet werden kann. Als lehrerin ist hier die verstorbene mutter gut gewählt, weil die mutter sich, am natürlichsten und am bereitwilligsten, des sohnes annimmt, und weil verstorbene personen für hellsichtiger und ausspruchsfähiger gelten, um wahren, treuen rath zu ertheilen. Die mutter trägt hier zwar den namen Grôa; es ist dies aber nicht die mythologische Grôa (Wachsthum), das symbol des frühjährlichen wachsthums, die frau des Örvandil (kleiner pfeilschiesser; symbolischer name des jungen frühjährlichen, aufschiessenden fruchtkeims), welche durch zaubergesang die kopfwunde des Thôr heilte oder verwachsen liess. Die mutter trägt hier den namen Grôa wahrscheinlich blos weil sie, wie die mythologische Grôa, zauberspruchkundig war. Es wäre sogar möglich dass der name, ursprünglich, nicht Grôa sondern Grô (grâ, graue, graumütterchen) war, den man, durch verwechselung, später in Grôa umgesetzt hat.

4. Zeit der abfassung des lieds.

Grôa's Zaubersang ist, theilweise, in form eines dialogs abgefasst; der dialog ist aber kein dramatischer, sondern ein blos erzählter (s. Graubartslied, s. 31).

Das gedicht bildet eine vollständige rhapsodie oder kleinen epischen gesang, mit gehörigem anfang, mitte und ende. Es beginnt, wie fasst alle eddischen lieder, ex abrupto, und schliesst, wie viele didaktische, mit der empfehlung an den sohn die erhaltenen lehren, im herzen und gedächtniss, zu seinem wohle zu bewahren. Als voll-

ständige in sich abgeschlossene rhapsodie bildet es für sich ein ganzes, und ist nicht als ein fragment eines grössern gedichts anzusehen, zu dem, als andrer theil, die Fiölsvinnsmâl gehören würden (s. s. 33). Es ist wahr dass die spätere romantische Svedendalsvîsa[1] entferntere nachahmungen aus dem Grôugaldr und aus den Fiölsvinnsmâl enthält. Wenn aber diese volksvîsa aus theilen dieser beiden eddischen lieder, um ein ganzes zu bilden, zusammengetragen worden ist, so besteht hierin kein grund um anzunehmen dass diese beiden eddischen lieder gleichfalls ursprünglich ein einziges gedicht gebildet haben mögen; eine ansicht die übrigens schon wegen der gänzlichen verschiedenheit des zwecks und des karakters dieser gedichte, sich als unbegründet erweist.

Die abfassungszeit des Grôa's Zaubersangs ist, in bezug auf andere Eddalieder, eine relatif spätere, und mag wohl nicht über das 11. jahrhundert hinaufreichen. Es ist dies abzunehmen theils aus dem inhalt, theils aus der form dieses liedes. In betreff des inhalts gehört es zu den später entstandenen didaktischen, und sogar zu den noch später gedichteten zauberliedern. Die personen die darin vorkommen sind keine mythologische, sondern blos episch menschliche. Der sohn ist ein edeling (sveinn, engl. child, span. infante, prov. neuvo, ital. nuovo), der auf ausfahrten auszieht, wie die spätern ritter in den romantischen visor und balladen. Die mythologischen personen werden durch allegorische ersetzt (ex. Hrûn und Hrûðr, str. 8), oder erhalten einen ganz allgemeinen karakter, wie Mîmir

[1] In den volksweisen stehen die namen Sveidal, Svendal, Svedendal etc. Die ursprüngliche form scheint Svendal zu sein. Dies ist eine diminutifform, wie Gothilas (kleiner gote), Vendil, Vandal (kleiner vende), Örvandil (kleiner schiesser) (s. Les Gètes, p. 33), und bezeichnet den edeling als einen kleinen schwachen jungen, dän. svend (vgl. Sveinki, Sveinungr).

(str. 14). Dazu kommt, dass im liede das heidenthum schon in kampf tritt mit dem christenthum (vgl. kristin kona); was alles auf zustände hinweist die in den nordlanden nicht vor dem 11. jahrhundert stattfinden konnten.

Was die form des gedichts betrifft, so weist der liodahattr, in dem es gedichtet ist, gleichfalls darauf hin dass es nicht zu den älteren liedern zu zählen ist. Der form und dem inhalt nach gehört es wahrscheinlich in die periode deren anfang durch die Hâvamâl, deren mitte durch die Loddfafnismâl, und deren ende durch die Sôlarliod bezeichnet ist. Als ort der abfassung ist wahrscheinlich Norwegen anzusehen; dort war es sitte die söhne auszuweisen (s. Les Gètes, p. 105); dort trieben sich die edelingen in den fiorden herum, und wurden manchmal aus den schiffen in die thäler und hochgebirge (s. str. 12) hinauf verscheucht. Vielleicht bei genauerer sprachkenntniss liesse sich auch noch darthun dass einige norwegische sprachformen sich in unserm gedichte vorfinden.

II. TEXT.

Grôugaldr.

1.

(Sonr kvað:)

«*V*aki þû, Grôa! *v*aki þû, gôð kona!
«vek ek þik *d*auðra innan *d*ura;
«ef þû þat *m*ant at þû þinn *m*ög bæðir
«til *k*umbl-dysiar *k*oma.»

2.

(Môðir kvað:)

«Hvat er nû *a*nt mînûm *e*inga syni?
«hveriu ertu nû *b*ölvi *b*orinn?
«er þû þâ *m*ôður kallar, er til *m*oldar er komin,
«ok or *l*iôðheimum *l*iðin.»

3.

(Sonr kvað:)

«Liôtu *l*eiðsorði skaut yfir *m*ik hin *l*ævîsa kona,
«sû er *f*aðmaði minn *f*öður!
«þar bað hon mik *k*oma er *k*vöðki veit,
«*m*ôti *m*englöðum.»

4.

(Grôa kvað:)

«*L*öng er för þér, *l*angir 'ro farvegar,
«langir 'ro *m*anna *m*unir;
«ef þat *v*erðr at þû þinn *v*ilia bîðr,
«ok skeikar þâ *sk*uld at *sk*öpum.

5.

(Sonr kvað:)

«*G*aldra þû mêr gal þâ er *g*ôðir eru;
«biarg þû, *m*ôðir! *m*egi;
«â *v*egum allr hygg ek at ek *v*erða muna;
«þikkiumk ek til *u*ngr *a*fi.»

6.

(Grôa kvað:)

«þann gel ek þêr *f*yrstan, þann kveða *f*iölnŷtan,
«þann gôl *R*indr *R*âni;
«at þû of-*ö*xl skiôtir þvî er þêr *a*talt þikkir,
«*s*iâlfr leiðir þû *s*iâlfan þik.»

7.

«þann gel ek þêr *a*nnan; ef þû *â*rna skalt
«*v*ilialauss â *v*egum;
«*U*rðar lokur haldi þêr *ö*llum megum,
«er þû â smân sêr.»

8.

«þann gel ek þêr inn þriðia; ef þêr þiôðar
«*f*alla at *f*iörlâtum;
«*H*rûn ok Hrûðr snûisk til *h*eliar meðan,
«en þverri æ fyr þêr.»

9.

«þann gel ek þêr inn *f*iôrða; ef þik *f*iândr standa
«*g*iörvir â *g*algvegi;
«*h*ugr þeim hverfi til *h*anda þêr,
«ok snûisk þeim til *s*âtta sefi.»

10.

« þann gel ek þêr inn *f*imta; ef þêr *f*iöturr verðr
« *b*orinn at *b*ôglimum;
« hlaupins *l*iða lêtimk þêr fyr *l*egg of kveðna,
« ok stökkvi þâ *l*âss af *l*imum,
« en af *f*ôtum *f*iöturr. »

11.

« þann gel ek þêr inn sêtta; ef þû â siô kemr
« *m*eira en *m*enn viti;
« *l*ogn ok *l*ögr gangi þêr î *l*ûðr saman,
« ok liâi þêr æ *f*riðdriûgrar *f*arar. »

12.

« þann gel ek þêr inn siaunda; ef þik sœkia kemr
« *f*rost â *f*ialli hâ;
« *h*ræva kuldi megit þînu *h*oldi fara,
« ok haldi þêr *l*îk at *l*eiðum. »

13.

« þann gel ek þêr inn âtta; ef þik ûti nemr
« *n*ôtt â *n*iflvægi:
« at þvî firr *m*egi þêr til *m*eins giöra
« *k*ristin dauð *k*ona. »

14.

« þann gel ek þêr inn *n*iûnda; ef þû við inn *n*add-
« orðum skiptir iötun: [göfga
« *m*âls ok manvits sê þêr â *M*îmis hiarta
« *g*nôga of-*g*efit. »

15.

« *F*ar þû nû æva þar's *f*orât þikkir
« ok standit þêr *m*ein fyr *m*unum!
« â *i*arðfõstum steini stôð ek *i*nnan dura,
« meðan ek þêr *g*aldra *g*ôl. »

16.

« *M*ôður-orð ber þû, nû *m*ögr! hêðan,
« ok lât þêr î *b*riôsti *b*ûa;
« æ gnôga *h*eill skaltu of aldr *h*afa,
« *m*eðan þû *m*în orð of mant.

III.

TEXTKRITIK und WORTERKLÄRUNG.

Strophe 1.

1. Ueber den titel Grôugaldr (s. s. 154).

2. Der dialog im gedicht zwischen sohn und mutter ist ein erzählter (s. s. 154); aber die eingeklammerten worte sonr kvað und môðir kvað, um die sprechenden zu bezeichnen, stehen nicht in den manuscripten, und sind nur zu leichterem verständniss hier eingefügt worden.

3. Um die genitive dauðra dura zu erklären, muss nothwendig dauðra innan dura, wie in strophe 15, gelesen werden. Der pluralis dura bezeichnet die beiden thür-abtheilungen.

4. Kumbldys. — Dys bezeichnet den steinhaufen den man auf gräbern, zur bezeichnung und abwehr, anhäufte, dann den grabeshügel, auf dem man eine steinkufe (kumbl), das heisst grössere steine welche aneinander gelegt, kufen- oder schiffsform ähnlich waren (cf. lat. cymba, deutsch kufe), aufstellte. Kumbldys bezeichnet also hier einen grabhügel, mit einem eingang, und oben mit einer runden krone von steinen.

Strophe 2.

1. Anna heisst als arbeit besorgen, daher bedeutet hvat annt syni: was macht dem sohne sorgen?

2. In bölvi borinn heisst borinn nicht geboren, sondern, wie strophe 10, betroffen.

3. liôdheimar bedeutet nicht die obern welten, mythologisch aufgefasst, im gegensatz zu den untern welten oder der Hel, sondern blos die wohnungen oder häuser der lebenden.

Strophe 3.

1. Statt leiksborði ist leiðsorði zu lesen. Orð bezeichnet hier den väterlichen oder mütterlichen befehl zur ausfahrt. Leið (ausfahrt) bezeichnet die reisen welche erwachsene familiensöhne, edelinge, junker, auf befehl der ältern unternahmen, um ausserhalb des hauses und des landes ihr brod zu suchen, um als vîkinger glück zu machen, oder um sich ausserhalb eine braut und ehefrau zu suchen.

2. Statt skaut fyr mik ist skaut yfir mik zu lesen. Skiôta yfir drückt aus: über einen den unverhofften heftigen befehl, wie ein netz, auswerfen.

3. Kvöd, in den manuscripten auch kved geschrieben, bedeutet hier wohl, wie kvedia, zuspruch, begrüssung, freundliche aufnahme.

Kvödki ist also gleichbedeutend mit: keine freundliche aufnahme.

4. Mengladar ist poetischer ausdruck für meyiar, freyior (jungfrauen, s. s. 15). Môti menglöðum bedeutet in verein oder gesellschaft mit jungen frauenzimmern, oder bei der einkehr zu denselben.

Strophe 4.

1. Da löng er för nur drei silben für den halbvers enthält, und den sinn zu unbestimmt lässt, so muss die ursprüngliche lesart long er for þér gewesen sein.

2. Langir 'ru manna munir (lang sind die liebschaften der mädchen) drückt aus, dass es lange dauern wird, bis der edeling zu demjenigen unter den mädchen gelangt, das ihm zur geliebten bestimmt ist.

3. Skuld (erfolg) ist das, was, dem schicksal nach, erfolgen wird; skeikia (abgleiten, hineingleiten) bezeichnet geschehen, sich fügen; sköp (geschaffenes) bedeutet das schicksal, das bestimmt worden ist: so dass skuld skeikar at sköpum aussagt: das geschehende oder der erfolg geschieht oder fügt sich nach seiner vorausbestimmung.

Strophe 5.

1. Allr verða (alle werden, aufgehen) heisst hier zu grunde gehen.

2. Afi (junger) ist, dem ursprung und der bedeutung nach, ganz verschieden von afi (vater, grossvater; vgl, lat. avus). Dies letztere (gleich papa, mamma, semit. ab) gehört zu den ursprünglichen empfindungswörtern, welche, durch den laut, empfindungen, aber noch keine bestimmte begriffe ausdrücken. Denn die wörter ab (vater) papa sind kindische ausdrücke zur bezeichnung von objekten und personen, die, wie die erscheinung des vaters, eine angenehme empfindung wecken, die aber noch nicht, wie das spätere pater (vater), den begriff beschützer phonisch bezeichnen (s. Résumé d'études d'ontologie et de linguistique générales, p. 225 suiv.). Das wort afi (junger) hingegen ist kein blosses empfindungswort wie ab (papa), sondern drückt den begriff des jungkräftigen, durch die den labialen eigenthümliche bedeutung, aus (s. ibidem, s. 240 suiv.). Afi (kräftiger, vgl. goth. aba, mann), wie mögr (vermögender), bezeichnet hier, wie Skirnis för, 1, den ausgewachsenen kräftigen jüngling, burschen, gesellen.

Strophe 6.

1. In den manuscripten steht Rindur Râni, und es ist kein grund vorhanden diese lesarten zu ändern. Die

änderung Rindi ist schon darum unzulässlich weil alsdann die zauberformel, die doch nur einem helden von nutzen sein kann, einer frau, der Rindur vorgetragen würde. Rindur aber, als göttin aus dem Vanengeschlecht, war besonders befähigt zauberlieder zu singen; sie ertheilt hier ihren rath einem gott oder helden der den namen Hrânn trägt. Dürfte man Hrâna statt Râni lesen, so könnte dieser name den Odinn bezeichnen, der in der gestalt eines bauern (hrâni, f. hravni, hrauni rauhe gegend bewohnend) und unter dem namen Hrâni, dem Rolf kraki und seinen gesellen sich vorstellte (s. Rolfs kraka saga c. 39). Behält man aber die lesart der manuscripte Râni bei, so ist dies der datif von Rânn, und bezeichnet gleichfalls den Odinn der sich bei der bewerbung um Rindur vielleicht den slavischen namen Vrân (f. ravn, rafn, hrafn) gegeben hat.

2. Da in der zweiten halbstrophe das resultat des galdur, wie gewöhnlich, angegeben wird, aber kein rath zu geben ist, so muss der conjunctif leiðir statt des imperatifs leið gelesen werden.

Strophe 7.

1. Arna heisst botendienste thun, dann irgend ein geschäft (örendi) verrichten (s. Message de Skirnir, p. 91); hier bezeichnet es das ausfahren zur brautbewerbung.

2. Vili (wille) entspricht dem altfranzösischen talent (lust, liebeslust); vilialaus (lustlos) hat hier den sinn von liebeslust nicht erlangend.

3. Urðar lokur (Urdas schlösser) steht für der Urdr oder des Schicksals fester schluss.

4. Smân (sc. vilia) bezeichnet kleine, niedrige lustbefriedigung, im gegensatz zur hohen fräulein-minne.

Strophe 8.

1) Die ältere form des pluralis von þioð war þiodiar, woraus þioðar und dann þioðir entstanden ist. þioðar bezeichnet hier die häuflein des kleinen heers, das dem adligen junker auf seinen ausfahrten folgen wird.

2. Der pluralis fiör lâtum (von fiör lât, lebensverlust) bezeichnet die einzelnen lebensverluste, die die häuflein (þioðar) im kampfe erleiden.

3. Statt Horn ok Ruðr ist zu lesen Hrûn ok Hrûðr. Hrûn (hraun) bezeichnet das zusammenstürzen oder den tod des fallenden kriegers. Hrûðr (das ausroden, ausreuten) bezeichnet das niedermähen der kämpfer. Hrûn und Hrûðr sind hier keine Valkyrien, sondern allegorische namen für das hinfallen nnd niedermachen im kampf. Sie sollen, während (meðan) der zaubersang gesungen wird, in die hölle (til heliar) oder ins todtenreich, woher sie stammen, zurückgetrieben werden, und immer mehr abnehmen (þverri) und verschwinden, zu deinem vortheil (fyr þêr).

Strophe 9.

1. Standa einn (einen hinstellen) bedeutet auch einen mit gewalt hinstellen, ihn hindrängen.

2. Gâlgvegr (galgenweg) ist hier kein bestimmter eigen-name, sondern bedeutet jeden weg, der zu einem galgen führt.

3. Der ausdruck til handa (zu handen) ist entlehnt von etwas, das in die hand gegeben wird als angenehmes geschenk; er bedeutet daher auch zu gunsten.

Strophe 10.

1. Bôglimar (bieggliedr) bezeichnet arme und beine, weil sie biegungen (ellenbogen, knie) haben, vorzüglich

aber die arme, die man mit den ästen (limar) eines baumes vergleicht.

2. Der zweite halbvers drückt, gewöhnlich, das resultat des galdur aus: Desswegen ist die correctur Bugges leysigaldr læt ek nicht wohl anzunehmen. Statt Leifins elda lese ich hlaupins (oder leikins?) liða (eines läufers, tänzers glieder), und statt læt ek lese ich lêtimk (so dass wir können zulassen). Der sinn wäre: so dass für dein (gefesseltes) bein (fyr legg þêr) man könnte dann die benennnng brauchen läufers glieder, im sinn von: ganz freie glieder.

3. Statt stökkr ist der conjunctif stökkvi zu lesen.

Strophe 11.

1. Logn (luftstille) steht hier für luft im allgemeinen, und luft ist hier im sinn von wind gebraucht. Lögr bezeichnet das seewasser.

2. Lûðr bedeutet im allgemeinen schlauch (s. s. 61). Hier bezeichnet es den mit luft gefüllten schlauch, den man im alterthum gebrauchte, um, im schiffbruch, sich über dem wasser zu erhalten (s. Poëmes isl., p. 272). So heisst es im Vafthrûðnismâl (str. 38), dass der Iotne Bergelmir auf einen schlauch (lûðr) gesetzt und so in der fluth gerettet wurde. Logn ok lögr gangi þer î lûðr saman drückt also aus, dass luft und wasser (zu einer wasserblase, luftschlauch) zusammengehen werden.

3. Friðdriûgr (ruhig ausdauernd) bezeichnet die fahrt, welche ohne gefahr bis zu ende dauern wird.

Strophe 12.

1. Hræva kuldi bedeutet eine kälte wie die der cadaver, oder eine kälte, die zum tode führt.

2. Statt haldit er lîk ist zu lesen haldi þêr lîk, dein leib möge zu (weiteren) fahrten (at leiðum) aushalten.

Strophe 13.

1. Niflvægir bedeutet das äusserste nördliche nebelmeer oder die ûtsiar (aussensee).

2. At þvî firr (dass um so entfernter oder weniger) enthält schon die negation, so dass megi, statt megit, zu lesen ist.

3. Giöra, in bezug auf die giörningar (zaubereien), bedeutet durch zauber bewirken.

Strophe 14.

1. Naddr (spitze, stachel) steht für älteres narðr (goth. nazds?), welches sich vielleicht noch in narhvalr (nâhvalr für nardhvalr, stachel-wal, und nardkraut, stachelkraut) vorfindet. So wie goth. stikls auch die hornspitze, das horn, das trinkhorn bedeutet, so bezeichnet auch naddr das horn und trinkhorn. Desswegen heisst Heimdall, der das Giallarhorn besass, naddgöfgi âs (Hyndluliod, 35). Das horn des Heimdall war aber früher das trinkhorn des Iotnen Mîmir. Desswegen heisst Mîmir hier der naddgöfgi iötunn.

2. Statt â minnis hiarta ist â Mîmis hiarta zu lesen; hiarta (herz) steht hier nicht für muth, sondern, wie öfters das hebräische leb (herz), für verstand; â hiarta bedeutet in vergleich, im verhältniss mit dem verstand.

Strophe 15.

Ueber forât s. s. 50.

Strophe 16.

Da bei der lesart mögr héðan der zweite halbvers nur drei silben hätte, so muss n û mögr! hédan gelesen werden.

IV. ÜBERSETZUNG.

Grô'as Zaubersang.

1.

(Sohn sprach:)

«Wach' auf, Groa!, gutes weib, wach' auf! —
«ich weck' dich an der todten thore drinnen —;
«sofern dir dess gedenkt, dass deinem sohn du geboten,
«zu deinem grabhügel zu kommen.

2.

(Mutter sprach:)

«Was quält denn nun meinen einzigen sohn? —
«welch übel hat dich denn nun betroffen?
«dass du die mutter anrufst, sie die zur grube gefahren,
«und aus der leute daheim ist abgeschieden?

3.

(Sohn sprach:)

«Übeln ausfahrtsspruch schoss auf mich das boshafte weib,
«das meinen vater am busen umstrickt'. —
«sie wies mich dahin, wo sie weiss, dass kein gruss mir
«bei der einkehr zu den schmuckfrohen.

4.

(Grôa sprach:)

«Lang ist deine fahrt, lang sind deine fahrwege,
«lang dein verlangen nach jungfrauen,
«bis dass es geschieht, dass deinen wunsch du erlangst,
«und so dein geschick dem schicksal sich fügt.

5.

(Sohn sprach:)

« Zaubersänge sing' du mir, die wirksam seien;
« schütze du, mutter, deinen sohn;
« ich fürcht', dass, auf den fahrten, ich umkommen werde;
« mich dünkt, ich sei ein zu junger gesell'.

6.

(Grôa sprach:)

« Diesen ersten ich dir sing', für sehr nütze er gilt —
« ihn Rindr sang dem Raben, —
« dass damit über schulter du werfst, was lästig dir dünkt,
und selber dich selbsten du leitest.

7.

« Diesen zweiten ich dir sing'; falls du solltest ausfahren
« auf den wegen, ohn' liebesglück,
« dass Urdurs schluss dich fest halt', von allen seiten,
« wenn es auf nied'res du absähest.

8.

« Diesen dritten ich dir sing'; falls deine häuflein
« einzeln fallen zu lebensverlust;
« dass Stürze und Abmaht derweil' zurückkehren zur Hel!
« und vor dir immer mehr schwinden!

9.

« Diesen vierten ich dir sing'; falls deine hasser dich treiben
« eifrig auf wegen zum galgen;
« dass ihre absicht dir zu gunsten sich wende,
« und ihr gemüth zur versöhnung sich kehre.

10.

« Diesen fünften ich dir sing'; falls dir fesseln würden
« an die bieg-glieder angelegt;
« dass läufers gelenk' man für dein bein sagen dürfte;
« dass springe das schloss von den armen;
« und von den füssen die fessel.

11.

« Diesen sechsten ich dir sing'; falls du auf eine see kommst,
« die stürmischer, als man je weiss;
« dass luft und meer als schutzschlauch zusammentreten
« und dir ferner ruhige fahrten verleihen!

12.

« Diesen siebenten ich dir sing'; falls dich schädigen sollte
« frost auf einem hohen gebirg;
« dass todeskälte nicht möge zu verderben dein fleisch,
« und dein leib es aushalte zu weitern fahrten.

13.

« Diesen achten ich dir sing'; falls dich hinaus nimmt
« die nacht zum nebelmeere;
« dass darum nicht dir zu schaden vermöge
« das todte christenweib!

14.

« Diesen neunten ich dir sing', falls du den hornbegabten
« Iotnen in worten bekämpfst;
« dass dir red' und verstand, gegen Mîmirs klugheit,
« genugsam gegeben werden!

15.

« Fahr nun immerfort hin, auch wo dir furchtbares droht;
« nicht erstehe dir unheil statt wonne! —
« auf erdfestem stein stand ich hier innen am thore,
« während ich dir die zaubersäng' sang.

16.

« Mutterwort' nimm sie hin, o sohn, nun von hinnen,
« und lass in der brust sie dir wohnen! —
« stets wirst du genugsam glück auf immer besitzen,
« so lang' du dich meiner worte erinnerst. »

V. ERKLÄRUNG
zum übersetzten Gedicht.

Strophe 1 und 2.

(Mutterliebe dauert über das grab hinaus.)

Im Elsass findet sich noch der sinnreich gemüthliche aberglauben vor, dass eine im wochenbett gestorbene mutter ihr kind noch während sechs wochen, um mitternacht, zu säugen kommt. Warum sollte die mutter nicht das unmögliche thun für das von ihr grausam getrennte kind?

Auch Grôa, als sie starb, hatte ihrem sohne geboten, bei schwierigkeiten, sie im grab zu befragen (aussprüche von todten galten stets für wirksamer und prophetischer, s. s. 154). Das gedicht eröffnet sich passend im moment wo der sohn am grabe erscheint, um die mutter an ihr versprechen zu erinnern.

Grôa ist nicht blos schlafend wie Hyndla (s. Hyndluliod 1) und Dornröschen, sie ist todt in der gruft; der sohn muss sie aus dem tode aufwecken. Todtenerweckungen geschahen durch beschwörungen oder zaubergesänge (s. Vegtamskvida 4), die man valgaldrar statt nâgaldrar nannte, weil sie, ursprünglich, nicht bei natürlich verstorbenen (nâir), sondern bei im kampf gefallenen (val), angewandt wurden. Der unerfahrne sohn kennt keine zaubergesänge, um seine mutter vom tode zu wecken; er braucht sie auch nicht; er ruft blos die mutter an, und die

mutter hört sogleich die stimme des kindes. Der sohn ruft sie mit ihrem namen Grôa, der vielleicht gleichbedeutend ist mit altgraue oder altmütterchen (s. s. 154), er nennt sie auch gutes weib! im gegensatz zu seiner boshaften stiefmutter, die, nach der mutter tod, seinen vater an sich gezogen hat und umstrickt hält.

Strophe 3 und 4.

(Rath und fürsorge zur ausfahrt.)

Die stiefmutter suchte ihren stiefsohn, bei erster gelegenheit, von haus zu entfernen, und ihn in gefahren zu stürzen, die ihm den tod bringen sollen. Im Nordland war es brauch, dass, wenn der sohn erwachsen war, ihn seine eltern, wie man sagt, auswiesen (ût vîsa, s. Les Gêtes, p. 105), das heisst, ihm geboten, seinen unterhalt ausserhalb des vaterhauses und vaterlandes zu suchen, oder seinen muth auf ausfahrten (leiðar) und vikingszügen zu erproben, oder sich in der fremde eine braut und ehefrau zu erwerben. Die stiefmutter, nachdem sie den gemahl dafür gestimmt hat, weiset den stiefsohn aus, indem sie ihm gebietet, auszufahren, um eine braut zu erwerben. Da sie ihn aber verderben will, so gebietet sie ihm, dahin zu ziehen, wo, wie sie als boshaftes zauberweib bestimmt weiss, er, bei der einkehr bei schmuckfrohen, heirathsfähigen edelfräulein, durchaus keinen guten empfang und freundliche begrüssung finden, sondern in verlegenheiten und todesgefahren gerathen wird.

Die mutter, weil sie als verstorbene tiefere einsicht in das schicksal besitzt (s. s. 172), kennt die todesgefahren, welche ihrem sohn auf der ihm gebotenen ausfahrt drohen. Sie weiss, dass seine fahrt lange dauern wird, dass die fahrten verschiedenartig gefährlich sein werden, dass sein suchen und verlangen nach einer ehefrau unter den jung-

frauen lange vergeblich sein wird; sie weiss aber auch, dass es endlich geschehen muss, dass ihr sohn seinen wunsch erlangen, und dass sein geschick, nach dem ihm bestimmten schicksal, erfolgen werde.

Strophe 5.

(Der sohn bittet um schützende zaubermittel.)

Der sohn fühlt, dass er, als unerfahrener junger gesell, sich selbst nicht aus den ihm drohenden todesgefahren zu ziehen vermöge; er weiss aber, dass seine erfahrene und als abgeschiedene noch einsichtsvoller gewordene mutter, ihn liebevoll, durch alle ihr zu gebot stehende mittel, schützen werde. Da nun als hauptmittel sich gegen unglück und furchtbares zu verwahren die beschwörenden zaubergesänge galten (s. s. 150), so bittet er sie, ihm die kräftigsten, wirksamsten, und für die vorkommenden fälle nützlichsten mitzutheilen. Die mutter ist bereit, ihren sohn die neun zaubergesänge zu lehren (s. s. 153), die ihn aus allen gefahren, in die er gerathen wird, retten werden. Sie kündigt diese neun zaubergesänge nach der reihe an, zeigt bei jedem derselben an, in welchem falle sie anzuwenden seien, und welche wirkung bei jedem sogleich erfolgen wird. Die hauptsache aber, auf die es hier besonders ankömmt, nämlich der inhalt oder die bestimmte formel jedes einzelnen zaubergesangs, wodurch dieser durch zauberkraft die mittel magisch schafft, um das bezweckte zu erlangen, oder um die gefahr zu beschwören, diese formel wird hier, ebenso wenig als in andern zauberliedern, aus gründen die angegeben worden sind (s. s. 152), nicht dem wortinhalt nach gelehrt. Man muss demnach annehmen, dass die mutter ihrem sohne diese formel als geheimniss und rune (s. s. 152) jedesmal ins ohr geraunt habe.

Strophe 6.

(Zaubermittel für freie annahme des schicksals.)

Fata trahunt; das schicksal reisst die menschen mit sich fort in den kampf des lebens, sie mögen wollen oder nicht. Es ist aber der moralischen würde des menschen angemessen dem unvermeidlichen schicksal muthig und gefasst entgegen zu gehen, und die vom geschick auferlegte arbeit mit freiheit und selbstbestimmung willig zu übernehmen. So übernahm Heraklès die ihm befohlenen harten arbeiten und führte sie nach eigenem entschluss freiwillig aus. Solche geistesverfassung, hinsichtlich des schicksals, ist jedem menschen zuträglich und anzurathen, besonders aber dem jüngling der in den lebenskampf eintreten soll. Desswegen fängt Grôa damit an, ihrem sohne, dem die ausfahrt durch das schicksal geboten ist, die freiwillige entschliessung und übernahme des kampfes anzurathen, und ihm das zaubermittel, das ihm zu dieser geistesverfassung verhelfen kann, gleich zu anfang anzugeben. Sie nennt dieses zaubermittel ein vielnützes, weil es allen menschen nützlich sein kann, und weist darauf hin, dass die kluge Vanengöttin Rindur (s. s. 95) es den sich Rabe (s. s. 164) nennenden Odin gelehrt hat. Odin war von dem seher Hrossthiofr, dem bruder der seherin Heidr (Hyndlul. 32), angewiesen worden die Rindur zu freien, um von ihr einen sohn, Voj (schläger, kämpfer), auch Vali (schläger, tödter) genannt, zu erhalten der den tod Baldurs an dessen bruder Hödr rächen sollte. Als Odin um Rindur buhlte war durch das schicksal für die Asen der anfang eingetreten zur immer drohenderen gefahr ihres untergangs, und damals mag Rindur ihrem geliebten den zauberspruch mitgetheilt haben, wodurch dieser gott dem schicksal freiwillig und entschlossen entgegen gehen sollte. Grôa theilt ihrem sohne,

zu seinem nutz und frommen, den zauberspruch der Rindur mit, und ist versichert dass, wenn der edeling ihn nachspricht, er gleichfalls in die geistesverfassung versetzt wird, welche auf seiner ausfahrt, von anfang an, von nöthen ist. Der spruch wird als zaubermittel bewirken dass auch er den zwang zur ausfahrt als etwas ihm lästiges von sich abschüttele oder hinter sich über die schultern zurückwerfe, und dass er mit freier wahl und selbstbestimmung das abenteuer unternehmen und sich dabei selbst, nach eigenem willen, lenken und leiten werde.

Strophe 7.

(Zaubermittel gegen niedere liebschaft.)

Auf seinen wegen oder ausfahrten, die mutter weiss es, wird es dem jungen sohne geschehen, dass er bei vielen hohen fräulein, bei denen er als freier eingesprochen, abgewiesen werden wird, und so ohne liebesglück abziehen muss. Dem jungen manne stehe demnach die gefahr nahe, dass er seine von den höhern fräulein verschmähte liebe auf niedrige liebschaften übertragen werde. Davor will ihn seine mutter bewahren, und lehrt ihn desshalb ihren zweiten zaubersang, der, wenn er ihn gelegentlich nachspricht, die wirkung haben wird, dass ihn Urdas schluss oder das schicksal in seinem streben nach hoher minne festhalten, und, von allen seiten, von niederer buhlschaft abhalten werde.

Es ist hierbei der ausdruck der adelswürde und des adelsstolzes zu bemerken, der bei den slavischen und germanischen völkern sich stärker als bei andern racen entwickelt hat. Man erinnere sich, dass bei den goto-germanen, adelsblut im manne mehr als selbst tapferkeit, ruhm und schönheit galt. Zum anführer im kampfe wählte man den tapfersten, wenn auch nicht adligen (Tacit. Germ.,

7); zum könige aber, wie es der name schon aussagt (konungr, abkömmling eines konr adeligen), nur einen adeling. König Theodorik, aus dem adelsgeschlecht der Amale, damit er nicht den adel seiner familie herabstimme, berief seinen neffen Euthanarik aus Spanien, um ihn mit seiner tochter Amalasvintha zu vermählen.

Strophe 8.

(Zaubermittel gegen todesverlust der mitkämpfer.)

Die mutter weiss dass ihr sohn, auf seinen ausfahrten, in kämpfe mit seinen nebenbuhlern verwickelt werden wird. Der fall wird eintreten dass in einem kampfe seine heerfolge oder seine häuflein einzeln fallen werden. Damit er nicht einen dienstmann nach dem andern verliere, soll er einen dritten zaubersang von ihr erlernen. Dieser, wenn er ihn singt, wird bewirken dass, während des singens, Stürze und Abmaht zur Hel zurückkehren, nachdem sie immer mehr vom kampfe ablassen und endlich verschwinden werden. Stürze, die personification des todtniederstürzens, und Abmaht, die personificirung des niederhauens im kampf, sind keine Valkyrien, da solche, unter diesen namen, keine bekannt sind, und die Valkyrien nicht in Hel, sondern in der Valhalle wohnen; sie sind vielmehr spätere allegorische personificationen wie die namen Niördur, Biugvör, Listvör, Herdir, Sôlkatla, Svafur, Svafurlogi, Baugvör und Kreppvör, im Sôlarliod (s. Les Chants de Sôl, 183-187).

Strophe 9.

(Zaubermittel gegen hass von feinden.)

Die mutter weiss dass ihr sohn, als freier und kämpfer, sich viele feinde und hasser zuziehen werde. Diese werden ihn zum kriegsgefangenen machen, ihn als solchen

dem Odinn oder Hangagud weihen (s. Les Gètes, p. 281), und schnell bereit sein ihn zum galgen abzuführen, um ihn zu hängen. Sie will desswegen ihren sohn diesen vierten zaubersang lehren, der bewirken soll dass im augenblick wo seine hasser ihn zum galgen hinschleppen wollen, ihr sinn plötzlich verändert, und ihr gemüth, aus dem hass, zur versöhnung und wohlwollen verkehrt werde.

Strophe 10.

(Zaubermittel um fesseln zu sprengen.)

Es wird auch geschehen, wie die mutter voraussieht, dass der edeling ein anderes mal im kampfe gefangen wird, und dass, auf veranstaltung der Valkyrie Herfiötur (heerfessel; s. Le Message de Skirnir, p. 294), man ihm, als einem zur sklaverei und galgen verurtheilten kriegsgefangenen, an die biegeglieder (s. s. 165), das heisst an hände und füsse, fesseln anlegt. Um ihm das magische mittel zu verschaffen, sich der fesseln zu entledigen, und laufend zu entfliehen, will ihn die mutter den sechsten zaubergesang lehren, der bewirken soll, dass seine beine so fesselfrei und gelenk werden, dass man von ihnen sagen möchte, sie seien frei wie die gelenke eines läufers und eines leicht tanzenden.

Strophe 11.

(Zaubermittel gegen verderben zur see.)

Auf seinen ausfahrten zur see, wird es sich auch treffen dass der edeling das meer stürmischer vorfindet als menschengedenken weiss. Er wird in gefahr kommen im schiffbruch unterzugehen. Damit er sich in dieser lage dann retten könne, lehrt ihn die mutter diesen sechsten zaubergesang, dessen magische wirkung dahingeht, dass sturmwind und meereswooge, welche beide einzeln ihn zu

verderben drohen, zusammentreten und zusammenwirken, um eine mit luftgefüllte wasserblase zu bilden, auf der der schiffbrüchige wie auf einem rettungs- oder schutzschlauch (s. s. 166) über die untiefen hinweggetragen, und ihm darauf ruhige fahrt verliehen wird.

Strophe 12.

(Zaubermittel gegen verderben durch kälte.)

Es mag sich öfters zugetragen haben dass wikinger und edelinger durch den kampf von ihren schiffen getrennt wurden, und sich durch die fiörde und die thäler hinauf ins hochgebirg, vielleicht bis aufs Dovrefiöll in Norvegen flüchteten und verirrten, wo sie vor kälte umkamen, da sich damals noch keine zufluchtshütten vorfanden, wie deren später könig Olaf mehrere im hochgebirg erbauen liess, die man Olafsbuden nannte. Aehnliche todesgefahr vor kälte sieht hier die mutter für ihren sohn voraus. Desswegen lehrt sie ihn den siebenten zaubergesang, wodurch der junge, der ihn singt, magisch bewirken könne, dass sein fleisch und blut nicht vor todeskälte erstarre.

Strophe 13.

(Zaubermittel gegen untergang im Nebelmeer.)

Die äusserste nordliche aussensee (ûtsiar), wo die mythologie die Sturmwogen (Elivogar; s. Graubartslied, s. 110) hin verlegte, nannte man später das Nebelmeer (Niflvœgi), weil man es sich als mit ewigem undurchdringlichen nebel bedeckt dachte. Man glaubte dass seglende, durch bösartige magie oder durch wettermachende zauberinnen, in diese verderbliche see hinausgetrieben werden können. Da ferner der religiöse blödsinn von jeher überall bei der majorität der menschen, selbst bei den sogenannten gebildeten herrscht, dem zufolge ein anders-

gläubiger oder der verehrer anderer gottheiten nicht allein im irrthum und wahn stecke, sondern dass er auch desshalb schon ein moralisch verworfener mensch sein müsse, so bildete sich auch, im noch heidnischen Norden, der glaube dass die noch wenig zahlreichen christenfrauen verruchte zauberinnen seien. Da endlich verstorbene zauberinnen für boshafter und gefährlicher galten als lebende (vergl. s. 154), so nahm man an, dass unwetter und gefahren zur see oft bewirkt werden, durch die zaubereien der am meeresufer begrabenen christenweiber.

Die mutter sieht voraus dass ein solches todtes christenweib einst ihrem sohne einen bösen zauber anzuthun unternehmen werde, indem sie magisch bewirkt, dass die nacht sein schiff zum Nebelmeer hinaustreibe. Um ihn vor dieser ihm drohenden gefahr zu wahren, lehrt sie ihn hier den achten zaubergesang, der seinerseits bewirken soll dass der zauber des christenweibs dem schiffenden edeling nicht zu schaden vermöge.

Strophe 14.

(Zaubermittel für klugheit im wissenskampf.)

Von allen Iotnen (riesen) war, im norden, der weise Mimir (s. Fasc. de Gulfi, p. 229) der populärste und allgemein bekannteste, so dass er noch später, in den romanhaften märchen, gewöhnlich als der repräsentant des riesengeschlechts angeführt wird. Da Mimir früher im besitz des Giallarhorns war, und aus demselben an dem weisheitsbrunnen täglich trank, um seine klugheit zu stärken, so wird er hier als der hornbegabte Iotne (s. s. 167) bezeichnet.

Das alterthum kennt nicht nur zweikämpfe mit leiblichen waffen um leibesstärke zu beweisen, sondern auch zweikämpfe mit geisteswaffen um geistige überlegenheit,

in weisheit und gelehrsamkeit darzuthun. So hat sich, z. b., der umsichtige Odinn mit dem vielkundigen Iotnen Vafthrudnir in einen wissenskampf eingelassen, und ihn darin besiegt (s. Poëmes islandais, p. 281). Unser gedicht gehört einer zeit an, wo die edelinge anfingen, in den romanartigen erzählungen, an die stelle der frühern helden und götterheroen gesetzt, und, wie diese, mit riesen kämpfend dargestellt zu werden. Desswegen ist hier gesagt dass die mutter voraussieht dass ihr sohn, wie andere edelinge, in den fall kommen werde, wo er sich mit dem klugen Mimir geistig zu messen gezwungen sehen wird. Damit er siegreich hervorgehen könne aus diesem geistigen kampf, wobei es sich wie beim leiblichen um leben und tod handelt (s. Poëmes islandais, p. 248-250), lehrt die mutter dem sohne den letzten und wichtigsten zaubergesang, wodurch magisch bewirkt werden soll, dass, in vergleich zu der so grossen weisheit des Mimir, sein gegner ein noch grösseres wissen darzuthun vermöge.

Strophe 15.

(Der besitz der zaubermittel gibt trost und muth.)

Die mutter hat grosses vertrauen in die wirkung der, von ihr, ihrem sohne gelehrten neun zaubergesänge; sie glaubt dass der sohn mit diesen, wie mit gefeiten vertheidigungswaffen ausgerüstet, sich in alle die gefahren begeben könne, die, dem schicksal nach, ihm bestimmt sind; dass er überall muthig hintreten dürfe, selbst dahin wo er auf schreckliches zu stossen gewärtig ist. Statt unheil, wird er aber endlich liebeswonne einärndten. Die mutter zählt um so zuversichtlicher auf den erfolg ihrer zaubergesänge, da sie dieselben innerhalb des grabes, als eine abgeschiedene, der todtenwelt angehörige, ausgesprochen hat; denn man glaubte dass worte der tod-

ten (nâ orð) oder dem tode naher personen (lat. ultima verba) wirksamer und prophetischer seien als aussprüche der lebendigen (s. strophe 1 und 13).

Strophe 16.

(Mutterworte sind segensworte.)

Mutterworte sind wahrheits- und segensworte, und ihre befolgung bringt den kindern glück. Desswegen ermahnt die mutter den sohn ihre aussprüche in einem feinen und guten herzen zu bewahren, und sie für sein künftiges wohl anzuwenden. Diese empfehlung enthält zugleich, im sinne des autoren, die empfehlung seines gedichts. In allen litteraturen des Orients, des alterthums und des mittelalters, ermangeln die didaktiker selten darauf aufmerksam zu machen, dass ihre lehren, wenn vom leser befolgt, ihm einsicht, muth, weisheit, glück, heil und segen verschaffen werden (vgl. Chants de Sôl, p. 44 suiv.). Die didaktischen gedichte des Nordens, welche derselben periode, wie Grôas Zaubersang, angehören, enthalten desshalb, gewöhnlich zu ende, empfehlungen des autoren für seine gegebenen belehrungen. Die Hâvamâl schliessen mit den worten :

Heil dem der sie sprach ! heil dem der sie kennt !
Benütze sie wer sie vernahm !
Heil denen die sie hörten !

Wort-, namen- und sachregister.

(Die zahlen geben die seite an.)

G.

H.

I.

K.

L.

M.

N.

O.

P.

R.

S.

T.

U.

V.



Strassburg, Druck von G. Fischbach. — 102.

Strassburg, Druck von G. Fischbach. — 102.